الآداب

مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر

ص.ب : ٤١٢٣ بيروت - تلفون : ٢٣٢٨٣٢

AL-ADAB : Revue mensuelle culturelle

Beyrouth - Liban

B. P. : 4123 - Tél. : 232832

صاحبها ومديرها المسؤول

الدكتور سهيل إدريس

Propriétaire - Directeur

SOUHEIL IDRISS

سكرتيرة التحرير

عايدة مطرجي إدريس

Secrétaire de rédaction

AIDA M. IDRISS

*

الادارة

شارع سوريا - بناية درويش

الاشتراكات

في لبنان : ١٢ ليرة ■ في سوريا ١٥ ليرة
في الخارج : جنيهان استرلينيان او ستة دولارات
في أميركا : ١٠ دولارات ■ في الارجنتين ١٥٠ ريالا
الاشتراكات الرسمية : ٢٥ ليرة لبنانية أو ما يعادلها

تدفع قيمة الاشتراك مقدما
حوالة مصرفية أو بريدية

الاعلانات
يتفق بشأنها مع الادارة

العدد الحادي عشر - ت٢ (نوفمبر) ١٩٦٦ - السنة ١٤

لم يكن - ولا ينبغي ان يكون - منح جائزة نوبل للآداب لاديبين يهوديين ، احدهما اسرائيلي ، مفاجأة لنا ، نحن الادباء العرب .

فهذا دليل جديد على ان الاكاديمية السويدية لا تصدر قراراتها بمنح جائزة نوبل عن تقييم موضوعي للآثار الادبية التي تختارها ، بل عن انحياز سياسي تدخل فيه اعتبارات شتى بعيدة عن التقدير المتجرد والمقياس الادبي والفني دون سواه .

ان هناك جملة من المواقف والوانا من التصرفات تثبت ان اختيارات هذه الاكاديمية كثيرا ما تنهض على نزعات سياسية مشوبة او مشبوهة . ولا يغرب عن بالنا انها منحت جائزتها قبل اعوام الى الكاتب السوفياتي باسترناك على كتابه « دكتور زيفاغو » لا لشيء الا لان هذه الرواية طبعت خارج الاتحاد السوفياتي ... ولا يزال

***

«نوبل» .. بين انتماءين !

***

هناك كثير من الادباء العالميين الذين يستحقون هذه الجائزة ، ولكنها لا تمنح لهم ، لان نتاجهم ، على روحه الانسانية وقيمته الفنية الرفيعة ، لا يجد هوى في نفوس المحكمين من اعضاء الاكاديمية ، ومن وراء اعضاء الاكاديمية ، لانه يخالف مذهبهم الفكري او الاديولوجي .

وقد اصبح معروفا في جميع الاوساط ان ما يقود اختيار نوبل انما هو بالدرجة الاولى الانتماء الرأسمالي . ونحن لم ننس بعد الصفعة التي أرسلها الفيلسوف العالمي جان بول سارتر منذ عامين للاكاديمية السويدية حين رفض قبول جائزة نوبل للآداب ، متهما اياها بالتحيز لثقافة الغرب ، دون ثقافة الشرق ، وبوقوفها دائما في صف الراسمالية ، ضد الاشتراكية .

وصحيح ان جائزة نوبل منحت في العام الماضي الى شولوخوف ، ولكن ذلك كان عملية تغطية وتمثيل ، وضربا

من ذر الرماد في العيون للتضليل ، لا عملية تراجع او اقتناع او تعديل .

***

على ان دلالة الانحياز والتخطيط المسبق تبدو أشد نصوعا في اختيار اديبين يهوديين لهذه الجائزة ، في هذا العام ، وفي هذه الفترة بالذات .

وان المرء ليتساءل ، باديء ذي بدء ، عما اذا كان اديبان احدهما يدعى جوزيف عجنون ، والاخرى نيللي ساخس ، يستحقان فعلا مثل هذه الجائزة ، اذا قيست شهرتهما بشهرة أي ديب عالمي سابق منح هذه الجائزة . .

والواقع انه اذا لم يكن منح الجائزة لاديبين يهوديين مفاجأة لنا ، من حيث التأكيد في الدلالة والتعمق في المغزى ، فقد كان مفاجأة لنقاد الادب في العالم ، على ما روت بعض وكالات الانباء ، من حيث جهل الناس لآثار هذين الكاتبين . وقد ذكر ان الكاتب الاسباني جوزيه ماريا جيرونيلا قال انه لم يسبق له ان سمع شيئا عن هذين الكاتبين ، واعرب عن أمله في ان تكون الجائزة قد منحت لهما بسبب استحقاقهما الادبي ، لا لاسباب سياسية او عنصرية .

ومما لا ريب فيه ان شهرة كاتب ما ، على النطاق العالمي ، انما تقوم قبل كل شيء على نشر نتاجه في كثير من العواصم العالمية . فماذا كان حظ نتاج هذين الكاتبين من الشهرة العالمية ؟

تقول المعلومات ان عجنون هو اشهر كتاب اسرائيل ، ولكن كل نتاجه مكتوب بالعبرية ، وقليل من هذا النتاج مترجم الى الالمانية . وقد جاء في عدد جريدة «لوموند» الفرنسية الصادر يوم ٢١ تشرين الاول الجاري ان «معظم كتبه تبقى مجهولة من الجمهور الفرنسي» وان كتابا واحدا من كتبه قد ترجم الى الفرنسية ونشرته دار « البين ميشال » هو كتاب « قصص القدس » . اما كتبه الباقية، وهي « امس وقبل الامس » و « حتى الان » و « حكايات واساطير » و « الايام الماضية » و «ايام الاعياد» و «حكاية بسيطة» فلا يعرفها القراء الفرنسيون .

وجاء في العدد نفسه من الجريدة الفرنسية ان انار نيللي ساخس « تبقى مجهولة كليا في فرنسا » اي ان اي كتاب من كتبها لم يترجم الى الفرنسية .

ولئن ذكرنا ان جميع ما قرأناه ، نحن ذوي الثقافة الفرنسية ، من انار كبار الكتاب العالميين ، انما قرأناه مترجما الى الفرنسية ، حق لنا ان نتساءل عن قيمة نتاج هذين الكاتبين ، وان نقول بكل اطمئنان : اليس عدم ترجمتها الى الفرنسية ، احدى لغات الثقافة العالمية ، دليلا على ان نتاجهما لا يحمل في ذاته القيمة التي ترشحه لان يكون عالميا ؟

ولقد سألنا بعض اصدقائنا من ذوي الثقافة الانكليزية، وممن هم مطلعون اطلاعا كبيرا على النتاج الغربي المنشور عبر هذه اللغة ، فاكدوا لنا انهم لم يقرأوا شيئا بالانكليزية لهذين الكاتبين اليهوديين ، ولا يعرفون ان لهما نتاجا هاما ترجم الى هذه اللغة .

فاذا اضفنا الى ذلك شهادة الكاتب الاسباني جيرونيلا الواردة من قبل ، اصبح من حقنا ان نشك شكا كبيرا في القيمة الحقيقية لانار هذين الكاتبين ، على المستوى العالمي ، وان نتساءل عمن عساه يكون عجنون وساخس ازاء ادباء عالميين نالوا جائزة نوبل من قبل امثال مورياك وكامو وسارتر وشولوخوف وباسترناك وبرنارد شو وغراهام غرين وسان جون بيرس وفوكنر وهمنغواي وسواهم ممن طبقت شهرتهم الافاق وكانت لهم فيحقول الفكر والادب مشاركة انسانية كبيرة ؟

ونستطيع الان ان نخرج من هذا التساؤل الى تقرير الحقيقة البسيطة التي تراود كل ذهن : ان هناك اذن سببا اخر ، غير سبب الشهرة والقيمة الفنية ، هو الذي

احدث مؤلفات الدكتور شاكر خصباك

الغرباء

« مسرحية »

مكتبة مصر بالقاهرة

***

الشيء

« مسرحية »

المكتبة العصرية ببيروت

***

الحقد الاسود

« رواية »

المكتبة العصرية ببيروت

يختفي وراء تعليل اسباب منح جائزة نوبل، كما ورد في شهادة اكاديمية ستوكهلم الملكية حين ذكرت ان هـذين الكاتبين « عبرا عن مأساة اليهود في العالم » .

ويبدو مما اوردته الانباء ان عجنون، المقيم الان في اسرائيل، احد كبار دعاة الصهيونية، وصديق ورفيق لبن غوريون، وانه كا ممن شارك في بناء تل ابيب . كما ان نيللي ساخس تعتبر في كتاباتها « شاهدا على المصير اليهودي » .

واذن، فان خلف اختيار نوبل سببـا سياسيـا وعنصريا، بلا شك . ويزيد ذلك وضوحا انه يجيء في هذه الفترة التي تشن فيها اسرائيل حملة عالمية لكسب المزيد من العطف تجاه ما تقوم به او تنوي القيام بـه من اعمال العدوان على الحدود العربية .

نحن نعترف بان اليهود كانوا في كثير من انحـاء اوروبا ضحايا اضطهاد عنصري، ونستطيع أن نتعاطف معهم على هذا المستوى، وموقف الشعب العربي مـن الاقليات اليهودية، حتى في احلك الظروف التي كـان بالامكان استغلالها، معروف بانسانيته وتسامحه، ولكننا نرفض ان يتجاهل الاخرون ان اليهود لم يكونـوا اقل اجراما من جلاديهم حين اتوا، بدافع عنصري بحت، يغتصبون ارضا ليست ارضهم، ويطردون شعبا كـاملا من وطنه ليحلوا محله .

وتكريم كتاب يهود غنوا قيام هذه الدولة الغاصبة، وان لم ينل هؤلاء الكتاب الشهرة التي ترشحهم لمثل هذا التكريم، انما هو انحياز مكشوف لا يملك ان ينفي عنه الشبهة .

ولو كانت اكاديمية ستوكهلم الملكية صادقة الشعور الانساني، مجردة الحكم العقلي والمنطقي، لما تجاهلت او تناست ان مأساة اليهود التي تكرم الاقلام التي صورتها، قد جرت الى مأساة تفوقها لاانسانية، فاستوت بذلك المأساتان، وبطلت، في مقياس العدل، اسباب التقدير والتبرير !

ان بين الادباء العرب اليوم من صور نكبة فلسطين ومأساة النازحين، ولا بد ان تصدر عاجلا ام آجلا اثـار ادبية كبيرة تصور هذه المأساة على مستوى ادبي رفيع، لان الاديب العربي لا يستطيع الا يستوحي هذا الحدث الخطير في حياة الشعب العربي ونهضته الجديدة، ولكننا سنكون على قدر كبير من السذاجة اذا تصورنا بان جائزة نوبل ستمنح يوما الى اي اديب عربي يوفق الى تصـوير مأساة النازحين العرب !

على أن ذلك لا يحول دون ان نتساءل، بشيء من البساطة : أليس في ادباء العربية اليوم من نال شهرة في اوساط المثقفين الاجانب تفوق بما لا يقاس شهرة عجنون وساخس؟ الم يترجم طه حسين وتوفيق الحكيم وميخائيل نعيمة ونجيب محفوظ الى كثير من اللغات الاجنبية، وحظيت مؤلفاتهم باقبال وتقدير كبيرين ؟

لقد سئل بعض القيمين عن جائزة نوبل، ذات يوم، على ما اوردت صحيفة تونسية تصدر بالفرنسية : لماذا لم يفكروا قط بمنح الجائزة لكاتب عربي ؟ فزعموا أن السبب هو صعوبة اللغة العربية على الترجمة ... فهل تكون العبرية التي يكتب بها عجنون، والتي لم تترجم فعلا إلا على نطاق ضيق جدا، اسهل على الترجمة من العربية؟ أولم تترجم معظم اثار توفيق الحكيم الـى الفرنسية والانكليزية والروسية، وفيها من النزعة الانسانية والبراعة الفنية ما يرشحها عن استحقاق للوقوف الى جانب الاثار العالمية ؟

***

الحق اننا نشعر باننا نلهث هنا، دون ما طائل، وراء اسئلة وعلامات استفهام تجد اجوبتها وعلامات التعجب لها ببساطة ويسر : ان القضية تخرج عن ان تكون قضية تقدير ادبي حقيقي، لتكون قضية رضوخ لضغط سياسي او عنصري تمارسه، هنا ايضا، الصهيونية العالمية ...

ونحن الادباء العرب، ألم يئن لنا ان نكفّ البتة عن الطموح الى ترشيح احد ادبائنا لجائزة نوبل، هذه التي تضيف اليوم الى انتمائها للرأسمالية المستغلة انتماءهـا للصهيونية المجرمة ؟

سهيل ادريس

مواقف

سلسلة دراسات رائعة بقلم :

جان بول سارتر

في ست حلقات صدرت كلها

١ ـ الادب الملتزم	٥٠٠	ق.ل
٢ ـ ادباء معاصرون	٤٠٠	ق.ل
٣ ـ جمهورية الصمت	٤٠٠	ق.ل
٤ ـ قضايا الماركسية	٤٠٠	ق.ل
٥ ـ المادية والثورة	٤٠٠	ق.ل
٦ ـ شبح ستالين	٣٥٠	ق.ل

منشورات دار الاداب

***

تائهة في الفلوات

((من قصيدة المدار المغلق))

***

ــ ١ ــ

الفأس في الرأس بذا قضى الملك
فــلا تجدفوا
هو الذي قضى ولن يصيبكم الا الذي قضاه
وكل شيء دبَّرته حكمة الملك
فــلا تجدفوا
الخير منه وحده
والشر منه وحده
وهذه مشيئة الملك . .
فاستمسكوا بالصبر والايمان واحمدوا
وهل سواه ، هل سواه
على مكاره الزمان والحياه
يعنى اه ويسجد ؟!

انت تغيرت

ــ ٢ ــ

فسّر لي معنى افعالك
كنت حبيبي ملكي الاوحد
لا الزم الا اعتابك
لا غير رحابك لي معبد
كنت حبيبي ، في قلبي
احضن وجهك كل مساء
فاذا رف على عينيَّ جناح الصبح
احسستك تملأ في قلبي ــ
تجويف القلب
تغمره بالدهشة بالفرح
لكن انت تغيرت
لكن انت تغيرت

مات الملك :

ــ ٣ ــ

هوى ، هوى عرش الملك
ومات في انقاضه الملك
ليسقط الملك
ليسقط الملك

بعد التخلي :

ــ ٤ ــ

هملاً ، لا زاد ولا مأوى
لا مزقة صوف تدفع عني الرجفة
في هذا الليل

وحدي في فلوات اللّيل
مرتعد قلبي بالخوف
ابدا مرتعد بالخوف
ابدا تحت تحكم جسر يتكسّر
او رحمة سقف ينهار
ابدا ارضي تهتز تميد
تدور بلا محور
من ينقذني من هذا الخوف
من ينقذني من هذا الخوف

العـودة :

– ٥ –

عارية القلب رجعت اليك
عارية القلب اتيتك يـا
متعالي ، يا نائي الدار
يا غائب ، يـا ابدى الصمت
عتبي ، لو تسمعني ، عتب –
المنكسر المنسحق القلب
لِم تفصلني دوما عنك
وترد يدي الممدودة نحوك –
في ضعفي في قلة حولي
لم ترفع من دوني الاسوار
وتقيم من الظلمات جدارا فوق جدار –
فوق جدار
وتظل بعيدا انت
تتعالى ، تتحصن بالصمت

***

ايروعك صوتي إلواهي أم
يخجلك ندائي لـك
وانا ارفع بين يديّ جراحي –
وضراعاتي لك
ايروعك صوتي بعد صمودي
تحت توالي ضرباتك
وهوي سياطك فوق جراحي –
جرحا جرح
فتصم السمع وتنأى ، تنأى
ترفع من دوني الاسوار
وتقيم من الظلمات جدارا فوق جدار –
فوق جدار

***

بالحب سألتك ، حبي لك
ايام غراس العمر نضير لم يلفح
بسموم رياحك لم يتيبس بالاعصار
ايام غراس العمر طريّ
ورويّ بكؤوس النور
يربو ، يهتز ، يساقط من
حولي رطبا
بالحب سألتك ، حبي ذاك الساذج –
حبي ذاك النضر
ايام يقيني مصباح
دريّ يتوهج في الصدر
لا أسأل ، لا اتساءل لا تطعن –
حبي سكين الشك
هل تذكره ذياك الحب ؟ معافى كان
ونقيا كـان
طفليا لم يتلوث لم
يتعكر بوحول الاكدار
لم يسحقه ما خطّت لي
كفك في لوح الاقدار
بالحب بذاك الحب سألتك –
ارجع لـي
حبي ، ارجع لي قلبي الطفل
وأضىء مصباحي المطفأ في
صدري يا مطفىء مصباحي
يا مطفىء مصباحي انت
بصواعق برقك ورعودك
اشعله ، ارفعه ، قرّب لي
وجهك من دائرة النور
فغياب حضورك يحبسني
في العتمة ، في شرك الديجور

***

لو تسمع يا ابدي الصمت
عارية القلب اتيت
اخبط في الليل الفاشي في
وحل الاكدار
لو تغسل عـ[illegible]ـي بالامطار
لو تؤويني وتدثرني
لو تجعل لي من نور حضورك –
مأوى يحميني ودثار

نابلس **فدوى طوقان**

من العدم الى الوجود

دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه «الوجود والعدم»

بقلم الدكتور أنطون المقدسي

ان نقل (الوجود والعدم) الى العربية ونشره حادثة ثقافية هامة لا لان كتاب جان بول سارتر اثر فلسفي كبير فحسب ، بل لانه يطرح على المثقف العربي جملة مشكلات اذا ما نوقشت بروح موضوعية نزيهة زادت في وعيه للمرحلة التاريخية الراهنة . ان الكتاب مركز حول الحرية كعفوية ينبثق منها العالم الانساني ، في اعدام للموجودات المتحققة بما فيها الماضي ، لاستعادتها في معنى جديد . وكأنه يرى في الوجود الانساني قوة انفتاح مطلقة ، وانتقالا مستمرا من العدم الى الوجود ، أي من السكون والجمود الى الحركة والتجدد . وقد ركزنا بحثنا حول هذه النقطة بالذات ، فعسى ان نكون قد تمكنا من تحديد أهم أبعادها . ان الكتاب ، ككل اثر فلسفي هام ، لا يلخص ، بل يجب ان يقرأ بهدوء ، وعندئذ يجد الانسان وراء المصطلحات الفلسفية الصارمة ما يحركه من الداخل ويدفعه الى التأمل في وجوده وفي وجود العالم .

صدر كتاب « الوجود والعدم » عام ١٩٤٣ .

كان جان بول سارتر ، اذ ذاك ، وقد أدرك الثامنة والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه ، فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرسا في ثانوية كوندورسيه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

كان من المتوقع ان يصبح في طليعة الاساتذة الجامعيين ، فقد تخرج من المعهد العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ ومارس مهنة التعليم نيفا وعشر سنوات فأصبح من أمراء الكلام . ومع ذلك فعما قريب سيعتزل التدريس ليكافح بقلمه ولسانه وسلوكه ، فالناس في زمن يجب ان تتحول الفكرة فيه مباشرة الى عمل ، والكلمة الى طاقة تؤثر في الواقع الحي .

لم يكن في ذلك الوقت اسم سارتر مجهولا ، لا في المحافل الفلسفية ولا في الاوساط الادبية ، فقد نشر عام ١٩٣٦ أولى محاولاته الفلسفية « المخيلة » كما نشر مقالا ما يزال من أسس فلسفته ـ « علوّ الانا » (١) ، وعام ١٩٣٨ أولى رواياته ـ «الغثيان» ـ التي كشفت عن الوجود (existence) كشفا تجريبيا ، كما انها صنفت البشر في فئتين « القذرون » (salauds) و « المخادعون » (tricheurs) وسيصبح هذا التصنيف من مقولات وجودية سارتر . ونشر عام ١٩٣٩ « الخيالي » أو سيكوفينومينولوجيا المخيلة حيث عرض الخطوط الاولى لنهجه الظاهراتي (الفينومينولوجي) ، ومجموعته القصصية الاولى « الحائط » حيث طبّق علم النفس التحليلي على دراسة الانسان والكشف عن نزعاته .

(١) **تقيدنا في هذا المقال لابعد حد ممكن بمصطلحات الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم » .**

ونشر عام ١٩٤٠ « خطوط لنظرية الانفعالات » وهي تطبيق اخر لمنهجه الظاهراتي ، وعام ١٩٤٣ مسرحية « الذباب » .

وكانت هذه المؤلفات بمثابة تمهيد للمذهب الفلسفي الذي كان يتكامل تدريجيا في ذهنه حتى يأخذ شكله الاكمل في « الوجود والعدم » .

أجل لم يكن سارتر مجهولا عندما نشر « الوجود والعدم » ، فقد كانت مؤلفاته الادبية منها والفكرية على حد سواء (اذ سرعان ما تتمدد الفكرة المجردة عنده الى طاقة) ، أشبه شيء بصدمات تهز النفس كلها لا العقل فحسب وتوقظها من جمودها ضمن الاعراف السائدة والاطر التقليدية .

ومع هذا فقد قوبل المؤلف الشامل الاول لسارتر بشيء من اللامبالاة والذهول . ألان الزمن زمن حرب والناس ـ حتى الفلاسفة منهم ـ بشغل شاغل عن التفكير المحض ؟ أم لان الكتاب تجاهل أطر الفلسفة التقليدية ومفاهيمها لينشىء عالما فكريا مبتكرا ومناخا فلسفيا جديدا ؟ ربما كان السبب الاخير هو الاهم ، فقد حسب الاخصائيون الكتاب ضربا من العبث بالفلسفة والتشكيك بها ، ولكن ما أن تمر موجة الدهشة الاولى حتى يبدو الكتاب على حقيقته ، **محكم البنيان قوي الحجة غنيا بالتحليلات المبتكرة ، غنيا بالكر والفر ان صح التعبير ، كعادة سارتر ، وفي كل الاحوال فهو من انشاء فيلسوف بكل ما في هذه الكلمة من قوة ومن انشاء أديب موهوب وامير من امراء البيان . وبالفعل فسرعان ما اقبل القراء عليه ، اذ اثار الاعجاب والفضول عند الذين قرأوه كله أو بعضه ، فأحبوا المؤلف وان لم يفهموه الفهم كله . وتتوالى طبعاته حتى ليكاد هذا الكتاب المستعصي على الاخصائيين يلقى من الرواج ما تلقاه الروايات البوليسية .**

لم تكن الوجودية عام ١٩٤٣ أمرا جديدا في عالم الفكر والادب لا في فرنسا ولا في أوروبا ، فقد كونت بين الحربين العالميتين تراثا لا يستهان به .

فمؤلفات غبريل مرسيل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر « يوميات ميتافيزيقية » كان قد بدأ بكتابتها أثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم أتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب « الوجود والملك » ، كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٣٨ اثنتي عشرة مسرحية .

وعام ١٩٢٧ نشر لويس لافيل (الذي أصبح بعدها استاذا في الكوليج ده فرانس) ، كتاب « الوجود » ، وعام ١٩٣٧ كتاب « الفعل » وفيهما كما في بقية مؤلفاته حاول ان يدمج الوجودية في الافلاطونية كما حاول بذات الوقت رينيه لوسين دمج الوجودية في المثالية .

وفي المانيا نشر كارل يسبرز عام ١٩٣٧ « خلاصة وجبودية » في الاجزاء الثلاثة من مؤلفه الاساسي « فلسفة » ، وكان قد نشر عام ١٩٢٢ دراستين الواحدة عن سترندبرج والثانية عن فان جوح ، وبعدها دراستين الواحدة عن نيتشه عام ١٩٣٦ والثانية عن ديكارت عام ١٩٣٧ حيث طبق مقاييسه على اثنين من اعلام الفكر الغربي .

اما هيدجر فكان قد نشر عام ١٩٢٧ الجزء الاول من « الوجود والزمان » حيث أنشأ « الانطولوجيا الاساسية » ، ويقصد بها الكشف عن أبعاد الآنية (١) «Dasein» ومقوماتها ، أي الانسان كنقطة ممتازة فيها ينكشف الوجود ويتحدث . ومع ان هيدجر لا يزال حتى الان يفصل فصلا كليا بين تأملاته الانطولوجية وبين الوجودية (خصوصا في شكلها السارتري) ففي « الوجود والعدم » استعادة لعدد من موضوعات « الوجود والزمان » الهامة ، ومنها : زيف الوجود الانساني العادي ، خطيئته ، تناهيه ، عبثية مشروعاته ، الخ .

وقد يكون أهم مما تقدم ، على أهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكون نتيجة للاحداث الخطيرة التي عصفت بأوروبا والعالم بين الحربين العالميتين وهو الذي يفسر ما لاقته من رواج كبير في تلك الفترة روايات فرانتز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كيركجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي والمتاهات التي يضيع فيها فكره والتساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جوابا حتى يستقيم أمره ، وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن المطلق ، مصدر انبثاقه ، خطيئته الاصلية (الخطيئة القائمة في كيانه) والتي تجره نحو الهاوية ، لا معنى الوجود بذاته ، لا معنى الجهد الانساني في عبثيته ، الخ .



تلك بعض الفكر التي سرعان ما انتشرت في اوروبا بتأثير كافكا وكيركجارد وتناولتها المسرحية والشعر . والرواية والمحاولة ، وعبّر عنها بحرارة أدباء من مقياس ألبير كامو وجورج باتالي وبرديف وغيرهم وغيرهم في كتب اصبح بعضها معروفا عند القارىء العربي كأسطورة سيزيف والانسان المتمرد وغيرهما .

هذه الموضوعات هي التي كونت بتلاؤمها مع ظاهراتية (فينومينولوجيا) هوسرل الوجودية السارترية وغيرها . اذ ان المنهج الظاهراتي الذي يقوم على وصف الظواهر (ما يبدو من الوجود للشعور) والانتقال منها بالتعليق الى ماهياتها وأسسها (التي هي أسس الوجود) هذا المنهج هو وحده الذي يلائم فلسفة قصدها الاول تعميق وتعقيل تجربة الشعور عند انسان أخذ يشعر اكثر فأكثر انه يحيا في عالم يتنكر له ويسحقه .

والجامعة ، ماذا عنها ؟

كانت الفينومينولوجيا قد بدأت تبسط نفوذها على بعض معاقل التدريس في ألمانيا مع هوسرل ومساعديه وتلاميذه وكذلك الوجودية مع يسبرز . ولكن الفلسفة بجملتها ما تزال تعيش على ارث القرن التاسع عشر ممثلة في تيارات أهمها ثلاثة :

١ ـ الكنطية الجديدة مع كوهن ونتروب وكسيرر .

٢ ـ المثالية الهجلية كما تكونت عبر رينوفيه وهملين ثم امتزجت مع الكنطية مع برونشفيك وآلين .

٣ ـ وضعية أوغست كونت التي كانت على أساس ايديولوجية البورجوازية الحاكمة في فرنسا بين الحربين .

(١) كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية يقول الغزالي في تفسيرها « عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » ـ يوسف كرم ـ العقل والوجود ص ١١٦ .

وهكذا فان الجامعة كانت ما تزال تتجاهل الافق الجديد الذي أخذ يستهوي الجيل الفلسفي الناشيء ، وهو يبشر بعطاء كبير .

لقد بدأت تتزعزع أسس الفلسفة التقليدية ولكنها لم تتقوض . ويخيل للمرء اذ ذاك ان البرغسونية هي التي ستكون الوريث الطبيعي لكل هذه التيارات ، فقد تكونت في الثلث الاول من القرن العشرين روحانية شاملة أخذ بها في فرنسا عدد من كبار المدرسين وقادة الفكر ، ولكن سرعان ما يتبين للنظر الدقيق ان البرغسونية نغم شارد من القديم القديم ، وان الافلاطونية التي بعثت مع برغسون عبر اسبينوزا وحيوية القرن التاسع عشر لا يمكنها، على غناها وأفقها الرحب ، أن تجيب على كل الاسئلة الملحة التي كانت تطرحها المرحلة التاريخية اذ ذاك على الانسان .

فالزمن زمن قلق وصراع :

قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في أقدس مقدساتها .

وصراع بين الطبقات والمعسكرات والايديولوجيات – أو قل بين قوى قذفت من أعماق اللاشعور ، صراع طاحن يجبر الافراد والجماعات على الانتخاب بين الوجود والعدم .

في ذلك الجو المشحون بالعنف وضع سارتر مؤلفه الكبير ليطرح المسألة – مسألة الانسان – من أساسها الاول ، وبمختلف أبعادها طرحا جديدا كان نقطة الانطلاق لمذهب وجودي ما يزال حتى الآن بالرغم من كل التحولات التي طرأت على اوروبا ، وبالرغم من كل التحولات التي طرأت على فكر سارتر ، يحتفظ بالكثير من قوته وشبابه.

صدر حديثا

الأشجار تموت واقفة

للشاعر معين بسيسو

كما تموت الاشجار واقفة ، كذلك يموت الانسان خلف متراسه ...

ديوان الصق فيه الشاعر وجهه بالشمس ، ومن حوله كانت اشجار جديدة تولد من قبلات الصواعق ..

منشورات دار الاداب — الثمن ٢٠٠ ق. ل

المسألة الانطولوجية

يبدأ « الوجود والعدم » بمصارعة المسألة الاولى – وربما الوحيدة – في الفلسفة ، تلك التي ، كما يقول أرسطو « أثيرت وما تزال تثار ، وستبقى أبدا موضع اشكال » (ما وراء الطبيعة ٢٧ ١٠٢٨ ب ١ – ٤) ، ألا وهي مسألة الوجود :

ما الوجود في الموجود ؟

ما الوجود بالنسبة لكل ما هو موجود ؟

كانت الحدس الاساسي للفكر الاغريقي قبل سقراط، تم صاغها أفلاطون وأرسطو ، وأصبحت بعدهما تلك التي تتركز فيها مشكلات الفلسفة ، وبها تتقوم .

وتغيب المسألة في صياغتها القديمة من أفق الفلسفة بعد ان سدد لها كنط ضربة محكمة في « نقد العقل النظري المحض » فيعيد لها هيدجر أولويتها في « الوجود والزمان » ولكن هذا الفيلسوف يقتصر في « الانطولوجيا الاساسية » على تمهيد الطريق لاستعادتها، وما يزال حتى الان يعد المناخ الفكري الذي سيبعث فيه « الوجود » وتبعث معه العبقرية الغربية في أصالتها الاولى .

يبدو غرض « الوجود والعدم » واضحا في عنوانه الثاني (بحث في الانطولوجيا الظاهراتية) فهو محاولة للاجابة على السؤال الاغريقي استنادا الى الطريقة الفينومينولوجية ، كما يبدو ايضا من الاسطر الاولى اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد الطريقة ممهدا للجواب ، في صفحات هي من أجود أدب سارتر الفلسفي . يقول :

« حقق الفكر تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد من ذلك الى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة والى استبدال واحدية الظاهرة بها (١٣) (1) ، وبهذا « تم التخلص اولا من تلك الثنائية التي تضع في داخل الموجود تقابلا بين الظاهر والباطن » (١٣) كما تم التخلص من الثنائيات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا فعل ينزع نحو القوة ، ولا جواهر تبدو منها أعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي (١٤ – ١٥) ، فالظاهرة (ما يبدو من الوجود للشعور) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة هي « النسبي – المطلق » (١٤) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم – الخلفية » الذي أشار اليه نيتشه ، الايجابية المليئة .

ان الاشياء لا تخفى وراءها قوة سرية توجهها ، فالروح والمادة ، والقوة والطبيعة ، الخ ، ليست اكثر من

(1) الارقام بدون اي اشارة اخرى تدل على صفحات الكتاب في ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشر دار الاداب .

مفاهيم عامة تشير إلى مجموعة علائق بين ظواهر هي وحدها موجودة . « ان عبقرية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها : انها الاعمال منظورا اليها على انها جماع تجليات الشخص » (١٥)

« لقد رددنا الاشياء الى المجموع المرتبط من تجلياتها » (٣١) ، واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها .

« والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لانها تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

وهذه الدراسة ، هذا الوصف ، يمكّننا ، اذا ما كان دقيقا ، من أن ننشئ الانطولوجيا (علم الوجود) على أسس لها من اليقين ومن الموضوعية ما للعلوم (١٨) .

ويبدّل سارتر كل الثنائيات بواحدة ، هي ثنائية « المتناهي واللامتناهي » ، أو كما يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » اذ ان الموجود كله في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت امكان لا نهاية له من التجليات أو الظواهر (١٥) .

وكما تقضي « واحدية الظاهرة » على التعارض القائم في الوجود على شكل ثنائيات ، فهي ايضا تقضي على التعارض القائم في المذاهب في ثنائيات كثيرة ، منها بشكل خاص ثنائية الواقعية والمثالية (والمادية والروحية) التي تقسم الفلسفات على شكل مصطنع منذ ديكارت حتى ايامنا الى زمرتين متصارعتين يصعب التوفيق بينهما ، وتوقع الفلسفة في اشكالات لا حصر لها .

يقول سارتر : « أثبتنا عن طريق فحص الشعور ... ان وجود الظاهرة لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يؤثر في الشعور وبهذا نحينا تصورا واقعيا لعلاقة الظاهرة بالشعور ، ولكننا بيّنا ايضا ... ان الشعور لا يمكن ان يخرج من ذاته ... لتكوين موجود عال ... وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمشكلة » (٤١) .

وبقول اخر ، لا نرى في مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع (الاشياء) ، والذات (الشعور) لا نعلم كيف يجري التلاقي بينهما الا اذا الحقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، او العكس كما تفعل الواقعية والمادية . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى نومن قائم وراء العالم كما زعم كنط (١) ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضاء تنطبع فيها الاشياء على شكل أحاسيس كما تزعم التجريبية مع لوك ، وليس جوهرا كما يزعم ديكارت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحية ، وليس انعكاسا للتحولات الخارجية ، كما تزعم الماركسية ، على الاقل في الشكل الذي أورثه انجلز لخلفائه .

ان سارتر يرفض دفعة واحدة كل هذه المذاهب ، ويعتقد انه فندها وحل اشكالاتها بنظرية جديدة في الشعور ، هي واحد من أركان فلسفته ، وخلاصتها :

(١) النومن في لغة كنط الموجودات كما هي بذاتها لا كما تبدو لنا .

ان الشعور ليس شيئا بين الاشياء (ليس جوهرا ، ليس قوة ، الخ (٣٠)) ، بل هو لا وجود يحيا من الموجودات ، عدم يتغذى من الاشياء ، ان صح التعبير .

وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشياء فسحه فاصله ، ولا يمكن ان ينشأ بينه وبينها تعارض ما . ومشكلة المعرفة في شكلها التقليدي زائفه .

« ان المعرفه تضعنا في حضره المطلق » (٣٧٥) .

ولكن الشعور ليس مراه عاكسه ، بل هو ، كما يقول سارتر ، « انعكاس — عاكس » لانه ، في الوقت الذي يتلقى الاشياء (التي تنعكس فيه) ينفلت منها باعدامه اياها .

تلك هي فعاليته الخاصة والمميزه ، ان يعدم (ينفي نفيا فعالا) الظواهر ، اذ بهذا يمكن ان نبدو له ، ويمكنه ان يرتبها في عالم اساسي ذي معنى .

ويوضح سارتر معنى الاعدام (néantisation) في المثال التالي ، فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان الملأ في كل مكان . ولكن حين أدخل المقهى باحثا عن بطرس (زيد من الناس) تترتب الاشياء كأساس عليه يجب ان يبدو بطرس كتشكل ، وهذا الترتيب اعدام أول ، اذ فيه تتلاشى الاشياء ومن تم الوجوه وتنحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي أبحث عنه . فاذا ما عثرت عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهر ويتلاشى بآن واحد ، واذا لم أعثر عليه فغيابه ليس هنا وهناك . ان بطرس غائب عن المقهى كله ، وغيابه ما يبرح يعدم أشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكلا — او يصبح العدم شكلا — يتبدى على أساس من الاعدام المستمر . اذن القضية « بطرس ليس هناك » حكم عقلي نطلقه في عيان (حدس) لاعدام مزدوج (٥٩ — ٦٠)

ونقول بتعبير ارسطالي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور ، وبه يدخل العدم على الوجود .

وهذه حادثة اولى انطولوجيا ، أي في المطلق ، وبها يصبح الوجود في ذاته (الاشياء) انسانيا ، أي عالما ذا مدلول بالنسبة للانسان .

يقول سارتر : « اللاشيء هو الآنية (الواقع الانساني) نفسها ، على اعتبار انه السلب الجذري الذي به ينكشف العالم » (٣١٧ — ٣١٨) .

ويقول : « الآنية في الوجود من حيث انه في وجوده ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد للعدم في حضن الوجود » (١٦٠) .

ويقول : « ان انبثاق الانسان وسط الوجود ... يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الاصلية لهذا الانبثاق هي السلب ... ان الانسان هو الموجود الذي به يأتي العدم الى العالم » (٨٠) .

بالاعدام ينسلخ الشعور عن الاشياء ، وايضا عن ماضيه ، أي عن كل ما له صفة الوجود الثابت ، فيقيم بينه وبين موضوعه فسحة بذات الوقت تفصل وتجمع

بينهما هي العدم .

وكما ان الشعور يعدم موضوعه فهو يعدم ذاته .

يقول سارتر : الوجود الذي به يأتي العدم الى العالم « ينبغي أن يعدم العدم في وجوده » أي أن يكون عدم ذاته » (٧٨) . وبهذا المعنى يطلق عليه سارتر اسم الموجود لاجل ـ ذاته ، والخط (ـ) يشير اعتياديا ، في لغة سارتر وهيدجر الى ان الارتباط الـوثيق بين الحدين لا يمكن ان يتحول الى اتحاد بينهما .

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه نحو الاشياء وتحد ذاته ، دون ان يستطيع الاتحاد بأحدهما .

وهذه الحركة هي ما يسميه سارتر « العلو » (transcendance) « والعلو تركيب مؤلف للشعور » (٣٨) .

من المعلوم ان الظاهراتية (الفينومينولوجيا) تقوم على « الاحالة » أو « القصد » (intentionalité) كما يقال ايضا ، وكلمة « احالة » في مدلولها اللاتيني (in - tensio) تعني الاتجاه نحو ... التطلع نحو ...

ومثلها كلمة (ex - tase) : الخروج من الذات ، او ان يوجد الانسان خارج ذاته ... (التخارج في لغة الدكتور بدوي) .

والكلمتان مترادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة « علو » أو « التعالي » كما يمكن ان يقال ايضا .

ويقرن سارتر بين حركتي العلوم والاعدام ، كما يقرن الاثنتين بالوجود والمعرفة ، عندما يكتب :

« ان المعرفة في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة : ان « ثم » وجودا ، وان الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم ... ان المعرفة لا تضيف شيئا الى الوجود ولا تخلق شيئا ، وبها لا يثري الوجود ، لأن المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط ان ثم وجودا » .

ويضيف بعدها :

« ونحن نطلق كلمة « علو » على ذلك السلب الباطن المحقق الذي يكشف عما هو في ـ ذاته بتعيين ما هو من اجل ذاته في وجوده » (٣٦٣ ـ ٣١٥) .

ويلتقي سارتر في نظرية المعرفة هذه مع افلاطون وديكارت وغيرهما ممن يجعلون المعرفة مرادفة للوجود ، والوجود هنا عالمنا ـ عالم الانسان ـ الذي يتحقق (يصبح واقعا) في مشاريعنا ، ومشاريعنا نتيجة لحركة العلو ، وهذه أساسها في حركة الاعدام .

وهكذا يميز سارتر في الوجود بين منطقتين (régions) (٤١) على حد تعبيره ، هما الموجود لاجل ـ ذاته ، والموجود في ـ ذاته . ولما كان هذا التمييز هو الاساس الاول الذي يشيد عليه الانطولوجيا (علم الوجود) الجديدة فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفا مبدئيا ، ثم على ضوئه ينشىء الكتاب كله ، واخيرا يبرره فلسفيا في الخاتمة (الفقرة الاولى) عندما يكشف عن منطقة ثالثة في الوجود .

وتتلخص خصائص الموجود في ذاته بما يلي :

متحد في ذاته وممتلىء بها ، فلا توجد مسافة في داخله ، مظلم ، متكتل ، ايجاب مليء ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يحيل الى أي شيء اخر ، أي لا يعقد أي صلة لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبق عليه القبل والبعد ، لا هو في زمان ولا هو في مكان ، لا منفعل ولا فاعل ، لا علة له ، جائز بجواز مطلق ، ومع انه ليس واجبا ، فليس مشتقا من الامكان .

(الفقرة ٦ من المقدمة) .

وبعد ن يفصل سارتر ما لخصنا ، يقول : « انه زائد لا نستطيع اشتقاقه من أي شيء اخر ... غير مخلوق وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بموجود اخر ، ولهذا هو زيادة (de trop) بالنسبة للسرمدية » (٤٥) .

ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الموجود يوجد ،

الموجود هو في ذاته ،

الموجود هو ما هو » (٤٥) .

فاذا عكسنا هذه الخصائص نحصل على الموجود لاجل ـ ذاته ، فهذا :

١ ـ هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو » . يقول سارتر ، فعندما تبدو للشعور شجرة يصبح اياها ، ولكن على نحو مغاير لها ، لانه ليس هو هي ، وان كان يستمد كيانه منها في لحظة مشاهدتها .

٢ ـ وليس في ـ ذاته لانه باستمرار في موضوعه دون ان يتمكن من الاتحاد به ، اذ في مثل هذه الحالة يصبح شيئا بين الاشياء ، بل لا نستطيع ان نقول عنه انه ذات لان الذات تتلاشى في تحققها .

يقول سارتر : « لا يمكن للفاعل ان يكون ذاتا لان التطابق مع الذات يزيلها » (١٥٨) .

ثم يضيف ما خلاصته : انه حاضر لذاته ، وهذا الحضور ليس ملئا للوجود ، كما ظن الفلاسفة ، بل يفترض ، على العكس ، ان شيئا يفترض الانفصال ، والفاصل ليس مكانيا ولا زمانيا ، انه لا شيء ، انه العدم الذي يفصل ، باستمرار ، الشعور عن موضوعه وعن ذاته (١٥٧ ـ ١٥٨)

٣ ـ واخيرا ليس « هو » أي ليس موجودا ، لانه ليس متحققا ، بل هو دوما في طريقه الى التحقق ، انه في جوهره مشروع وجود ، واذا نظر اليه فيما تحقق منه فهو « قد كان » .

ونلخص هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدجر ويرددها مرارا في ثنايا الكتاب :

« الشعور موجود في وجوده تساؤل عن وجوده » ، أو في ترجمة اخرى « الشعور موجود يثير مسألة وجوده ضمن هذا الوجود » (٣٩) .

ـ التتمة على الصفحة ٦٥ ـ

دموع شهريار

ما قيمة الحوار ؟
ما قيمة الحوار ؟
ما دمت يا صديقتي قانعة
بأنني وريث شهريار ..
أذبح ، كالدجاج ، كل ليلة
ألفا من الجواري ..
أذيب في الاحماض كل امرأة
تنام في جواري ..

●

لا أحدٌ يفهمني ..
لا أحدٌ يفهم ما مأساة شهريار ..
حين يصير الجنس في حياتنا
نوعا من الفرار
مخدرا نشمه في الليل والنهار ..
ضريبة ندفعها بغيرما اختيار ..
حين يصير نهدك المعجون بالبهار
مقصلتي ..
صخرة انتحاري ..

●

صديقتي ،
مللت من تجارة الجواري
مللت من مراكبي
مللت من بحاري
لو تعرفين مرة ..
بشاعة الاحساس بالدوار
حين يعود المرء من حريمه
منكمشا كدودة المحار ..
وتافها كذرة الغبار
حين الشفاه كلها
تصير من وفرتها
كالشوك في البراري ..
حين النهود كلها
تدق في رتابة
كساعة الجدار

●

لن تفهميني أبدا ..
لن تفهمي أحزان شهريار ...
فحين ألف امرأة .. ينمن في جوارى ..
أحس .. أن لا أحدٌ
ينام في جواري ..

نزار قباني

★ **من ديوانه الجديد « الرسم بالكلمات » الذي يصدر قريبا .**

الأبحاث

بقلم امير اسكندر

***

لا احب ان ادخل الى مناقشة الابحاث التي تضمنها العدد الماضي من « الآداب » دون ان اتوقف لحظة عند المقال الافتتاحي الذي كتبه الدكتور سهيل ادريس تحت عنوان « قضية انسانية » ، والذي أثار فيه قضية الكتاب العراقيين الذين اسقطت عنهم «الجنسية» في ظروف كان العراق يخضع فيها لحكم ضاغط ، كابت ، لطاقات الشعب العراقي وقواه الوطنية والاشتراكية . ولقد كان الامل يراود كل الوطنيين والاشتراكيين في جميع انحاء الوطن العربي الكبير في ان تتدارك الحكومة العراقية الجديدة – التي كانت تضع ضمن مبادئها الاولى مشكلة حل القضية الكردية وتوحيد القوى الوطنية في العراق – تلك الاوضاع الجائرة بالنسبة لباقة من اخلص واذكى ابناء الشعب العراقي تناثرت بين بلدان اوروبا .. ولكن الامل طال امده ، والرجاء امتدت حباله ، ولم يتخذ بعد اي قرار يضع حداً لذلك الوضع الخاطىء من الناحية القانونية والقومية والانسانية . ولا احد يعرف السر في هذا التعطيل لحل المشكلة التي تشبه جرحا ينزف في جسد العراق على الدوام .. والمخلصون جميعا لقضيتنا العربية يرقبون باهتمام بالغ موقف الحكومة العراقية من هذه المشكلة . فالعراق جزء عزيز من وطننا العربي ، وضلع اساسي في بناء قوميتنا العربية ، ووحدته الداخلية هي الجوهر الحقيقي لاي اتجاه وحدوي واشتراكي على الصعيد العربي .. ومن ثم فاننا نضم صوتنا الى صوت الدكتور سهيل ادريس، والى أصوات كل المحبين للعراق ، وكل الحريصين على تقدمه وازدهاره وسيره في طريق الوحدة العربية الشاملة ، ولا ينادي هذا الصوت باكثر من ان تتوحد الجبهة الداخلية في العراق ، وان تتآلف وتتساند كل قواه الثورية ، فليس ثمة سوى هذا الطريق .. نحو الوحدة الحقيقية .. والاشتراكية الصحيحة .

***

ثم ندخل الى ابحاث العدد الماضي .. فنجدها ثلاثة ابحاث او – على الاصح – ثلاث مقالات وندوة . الاول عن كتاب « اصول الدافع الجنسي » لكولن ولسن ، والثاني عن « توينبي والحضارة » والثالث عن « الام في قصص جوركي » .. اما الندوة فهي عن رواية نجيب محفوظ « ثرثرة فوق النيل » .

اما المقال الاول فهو اصول الدافع الجنسي عند كولن ولسن وقد كتبه الاستاذ سمير كتاب . والملاحظة الاولى التي تخرج بها بعد الانتهاء من قراءة المقال ، ان الاستاذ سمير كتاب قد تحدث في كل شيء الا الموضوع الاصلي الذي يشير اليه عنوان مقاله . لقد بدأ الكاتب بلمحة عن تطور تاريخ الفلسفة ، ثم دخل الى مبررات قيام الفلسفة الوجودية والدوافع الحضارية التي خلقتها ، ثم فكرة سريعة جداً عن كولن ولسن نفسه وعن وجوديته الجديدة ، ثم .. لا شيء يذكر عن الكتاب نفسه!.. ولا ادري ما السبب في ذلك ؟ لقد كان المفروض ان يتعرض الكاتب بالعرض والتحليل والمناقشة لكتاب ولسن . ولا تشفع له كلمة «حول» التي وضعها قبل عنوان كتاب ولسن لكي تعفيه من المهمة الاساسية لمقاله .. ولعله لو كان قد تعرض على الاقل للمؤلف نفسه ، ولقيمة كتابه في سلسلة انتاجه ، ولتأكيد اهمية هذا الكتاب بالذات في الاشارة الى نظرية ولسن الخاصة لكان قد افادنا بشيء ما ، ولكن الذي حدث انه قدم لنا بضعة « خواطر » مبتسرة عن تطور الفلسفة ، وقيمة الوجودية كنتاج لمرحلة حضارية مأزومة .. ثم ختم خواطره بحكم خطير ما كان له ان يتورط فيه وما كان مقاله نفسه يتحمله وهو « انه فكر حضارة متقدمة ، مهما قيل عن تفسخها ، ونحن ليست عندنا حضارة ، لان الحضارة تقوم اولا بالفكر الحر الذي ينسف كل تراثنا الموبوء المحنط . ان ازمة الغرب ومشاكله ليست أزمتنا ولا هي مشاكلنا . أزمتنا بسيطة التعريف : ان نسترد ونحرر آدميتنا وعقلنا اولا ثم نبني حضارة جديدة » . ولا اعرف كلمات غير مبررة لا منطقيا ولا تاريخيا مثل هذه الكلمات . واكاد ان اقول انها كلمات غير مسئولة . ولك ان تتأمل فقط هذه القضايا الثلاث الكبيرة التي وردت في هذه الفقرة : « نحن ليست عندنا حضارة » ، « كل تراثنا موبوء ومحنط » ، « نحن نحتاج الى تحرير ادميتنا وعقلنا كي نبني حضارة جديدة » ، الا يدعو هذا الكلام الى الفزع لا من طبيعة هذه الاحكام وحدها ، لا لان هذه الاحكام من قبيل الكلام الذي يلقى على عواهنه دون تحديد ودون رصيد حقيقي من العلم والثقافة والمعرفة التاريخية بالماضي والمعرفة الحقيقية بالحاضر ، بل لان واحدا من مثقفينا – ولعله ليس واحدا فقط – يفرط في تحمل مسئوليته بازاء تاريخ شعبه ولا يفعل شيئا اكثر من ان يلقيه في المقابر الكئيبة حيث الجثث والتراب والروائح الكريهة ، ثم يلقي علينا درسا حكيما في ضرورة أن نسترد ادميتنا وحرية عقولنا حتى نبني حضارة جديدة .

ولست اريد ان اناقش هذه القضايا التي حكم فيها الاستاذ سمير كتاب بثقة يحسد عليها في هذه العجالة ، ولكني اريد فقط ان اهمس في اذنه ان عد الى تاريخ وطنك الفكري ، ستعرف ان ثمة مصابيح اضاءت بقوة وسط الظلام الذي كان يخيم على اوروبا نفسها طيلة قرون . ان هذه المصابيح لم ينطفىء نورها بعد . ان لها على الاقل فضل هداية الانسانية كلها في مرحلة كانت فيها السفينة تتخبط وسط المحيط بلا ربان . ما رأيك في التراث العلمي الذي قدمه علماء المسلمين وقادوا فيه البحث العلمي لمرحلة تاريخية طويلة حتى تسلم منهم القياد علماء اوروبا ؟ ما رأيك على الاقل في تراث المعتزلة وعلماء الكلام ؟ انني احيلك على علماء اوروبا انفسهم كي يحدثوك عن ابن سينا ، والرازي الطبيب ، وابن الهيثم عالم البصريات .. وعندما تنصت لهم سوف تدرك اننا نغمط انفسنا كثيرا . وان ابناء الغرب يقدرون ماضينا اكثر مما نقدره او على الاقل اكثر مما يقدره بعضنا . ولا يعني هذا بالطبع الركون الى مجد الماضي والاستغراق وسط غبار التاريخ . ولكنه يعني فقط ان نبدأ من نقطة صحيحة حتى نمضي في الطريق الصحيح والا فقدنا الطريق وضعنا وسط متاهات النقاش المجرد العقيم .. ثم اغفر لي اذا قلت في النهاية .. ان حضارتنا الجديدة التي تتحدث عنها لا يمكن ان تبدأ من كولن ولسن ، بل ولا محل لافكار كولن ولسن داخل اطارها .. فالحضارة الجديدة لا يبنيها « اللامنتمي الاصلي » ولا يمثلها « انسان من صنف اعلى » ولا تستهدي « بالوجودية الجديدة » ودوافعها الجنسية وغير الجنسية ! . انها في بساطة – وبلا شعارات صارخة او كلمات براقة – تبحث عن « المنتمي » الحقيقي لتراثه وشعبه ، وتستهدف بناء « الانسان » الحقيقي بكل زواياه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، وتسلك طريقها الخاص وسط عالم مأزوم متناحر يقودها منهج علمي اسمه الاشتراكية !

***

اما الدراسة التي قدمها الاستاذ محيي الدين صبحي عن « توينبي

والحضارة » فهي دراسة جادة بذل فيها كاتبها كما هو واضح جهدا كبيرا كي يعرض لنا نظرية توينبي في الحضارة وتطور الانسانية . ومثل هذه الدراسات نحتاج اليها في مرحلتنا الثقافية بشدة من زاوية اغناء وتخصيب فكرنا العربي بروافد الفكر العالمي . ولكن الفائدة تكون اعم واشمل لو تضمنت هذه الابحاث جانبا نقديا لهذه النظريات التي تعرض لها . وهي الملاحظة الاساسية على بحث الاستاذ محيي الدين صبحي . فهو لم يتعرض بشيء من النقد لنظرية توينبي على الرغم من كثرة المآخذ التي يمكن ان توجه اليها . اللهم الا اذا كان الكاتب لا يجد فيها ما يستوجب النقد على الاطلاق ـ وهو امر نشك فيه كثيرا ـ ولا نحب ان نصدقه . ولست اعتقد ان من مهمة هذه الكلمات التي نكتبها تقديم اعتراضات على نظريات « توينبي » نفسه . كل ما يرجوه المرء ان تتضمن مثل هذه الدراسات اضواء كاشفة على طبيعة هذه النظريات . ما مدى صحتها ؟ ما مدى علميتها ؟ ما شواهد التاريخ التي تؤكدها او تنفيها ؟ وما مبلغ ما نستطيع ان نفيد منها في بلادنا في هذه المرحلة بصرف النظر عن قيمتها الثقافية الخاصة كجزء من الفكر العالمي في القرن العشرين ؟ لعل الاستاذ محيي الدين صبحي يتم مهمته بكتابة هذا الجانب النقدي الذي ربما لم يتسع له المجال في عدد واحد من الاداب ... حينئذ يمكن ان نناقش الكاتب في رايه .. بدلا من مجرد مناقشة منهج العرض ، واكتمال الرؤية ، وشمول النظرة الى فكرة توينبي عن تطور الحضارة .. فحسب .

***

والدراسة الثالثة التي تضمنها عدد الاداب السابق عن « الام » بين قصص جوركي كتبها الاستاذ احمد محمد عطية . وكثير من الكتاب والنقاد يعتبرون « الام » اعظم اعمال جوركي .. ويختلف معهم في ذلك عدد اخر من الكتاب والنقاد وليأذن لي كاتب المقال في ان اقول انني واحد منهم . فرواية الام عند القياس الفني الدقيق من زاوية البناء الروائي ورسم الشخصيات والقدرة على ابراز الفكرة دون اللجوء الى المباشرة واللهجة الخطابية والنبرة الزاعقة ، لا ترتفع الى رواية اخرى مثل « كليم ساموجين » او حتى « فوما جورديف » .. على الرغم من ان هاتين الروايتين قد تضمنتا ايضا بعض العيوب والمآخذ التي بدت في رواية « الام » بكثرة ، وعلى الرغم كذلك من ان هذه العيوب الفنية تكاد ان تكون واحدة من خصائص جوركي الفنية ! ولا يقلل هذا من شان جوركي ككاتب عظيم ابن مخلص لمرحلة ثورية من مراحل التطور في امته . بل ربما كان وجوده في هذا الاطار التاريخي قد فرض عليه الى حد كبير هذا الطابع الخاص في نسيجه الفني . ولعل « لينين » نفسه قد ادرك الماهية الحقيقية لرواية جوركي « الام » حينما قال عنها : انها رواية جيدة تماما ونافعة تماما في هذه المرحلة وان كانت ليست على مستوى عال من الناحية الفنية !

على ان دراسة الاستاذ محمد احمد عطية لا تقتصر على عرض رواية « الام » وبيان قيمتها الفنية والثورية في المرحلة التي ظهرت فيها . فهو قد آثر ان يقوم بسياحة في اعمال جوركي الاخرى مستعرضا بعض اعماله الروائية الاخرى وقصصه القصيرة بحيث اننا نحس ان مقاله عبارة عن رحلة في ادب جوركي اكثر منه دراسة لرواية الام نفسها ، وتحليل لها وبيان لقيمتها الحقيقية بالنسبة لجوركي نفسه وبالنسبة للمرحلة كلها . فهو قد تعرض لقصة ستة وعشرون رجلا وامراة ، و « ايزرجيل العجوز » ، و « تشيلكاس » ثم تعرض لرواية « فوما جورديف » ، وبعض القصص من مجموعة « القصص من ايطاليا » والقصة الطويلة التي تحمل عنوان « مخلوقات كانت بشرا » ... وكتاب « اين الله او اعترافات ابن الشعب » ... الخ . ولست ادري لماذا اغفل « كليم ساموجين » وهي من الاعمال الهامة في ادب جوركي . وكان ينبغي مقارنتها برواية الام من حيث البناء الفني ورسم الشخصيات وتصوير الاحداث كما قدمت . بل لعلي كنت افضل للاستاذ محمد احمد عطية ان يقتصر على دراسته لرواية الام .. وان يستعرض ان اراد ـ من باب المقارنة والمواجهة الفنية ـ الروايات الطويلة الاخرى التي كتبها جوركي ، بدلا من الدخول في القصص القصيرة التي لا تجوز المقارنة بينها وبين الروايات الطويلة فلكل من القالبين الفنيين طابعه الخاص وطريقته ومنهجه .

ومع ذلك فهي دراسة طيبة . فيها كثير من المعلومات التي يفيد منها القارىء .. وكثير من الجهد في تتبع الاعمال المتشعبة لجوركي .. وكثير من الاخلاص في اثبات وجهة النظر !

***

ثم ندخل الى مناقشة الندوة التي قدمها الاستاذ ابراهيم الصيرفي واشترك فيها الدكاترة : لطيفة الزيات ، وعبد القادر القط ، وشكري عياد عن رواية نجيب محفوظ « ثرثرة فوق النيل » ...

ولقد دار الحديث اول الامر في الندوة ـ بعد ان قدمت الدكتورة لطيفة الزيات ملخصا موجزا للرواية ـ حول سؤال : هل الرواية شكل فني جديد ام هي تمثل امتدادا طبيعيا لاعمال نجيب محفوظ في مرحلته الاخيرة التي بدأت باولاد حارتنا (عام ١٩٥٩) حتى الان ؟ ولقد كانت وجهة نظر الدكتور القط التي اصر عليها حتى نهاية الندوة ان الرواية لا تمثل « شيئا جديدا في تكنيك الرواية العربية » . ولم يتضح خلال النقاش ان احدا يختلف معه كثيرا حول هذه النقطة . ولعل هذه المشكلة قد اثيرت لان الدكتور لويس عوض عندما قدم هذه الرواية في جريدة الاهرام قال عنها انها تنتمي الى « الرواية الجديدة » وهو الاتجاه المعروف في فرنسا الان والذي يتزعمه « الان روب جرييه » و « ناتالي ساروت » ... ولم يتفق احد مع الدكتور لويس عوض في رايه ذاك . « فالرواية الجديدة » لها مواصفات فنية معروفة لا تنطبق على « ثرثرة فوق النيل » ولا على اي عمل اخر من اعمال نجيب محفوظ الاخيرة .

على اننا ، وان اتفقنا مع الدكتور القط في ان هذه الرواية لا تنتمي الى شكل الرواية الجديدة ، فاننا نختلف معه في رفض اعتبار الرواية لونا من الوان « الرواية الفلسفية » التي تدور محاورها الاساسية حول مشكلات فكرية لها طابع ميتافيزيقي . وهو الامر ـ على ما يبدو ـ الذي كان يميل اليه الدكتور شكري عياد ، وبدرجة ما الدكتورة لطيفة الزيات . ولقد رفض الدكتور القط تفسير الرواية تفسيرا فلسفيا او حتى رمزيا .. بل بدا انه يرفض المنهج التفسيري في النقد على عمومه. ولا يعني المنهج التفسيري بالطبع تحميل النصوص الادبية اكثر مما تحتمل ، او اسقاط وجهات نظر الناقد عليها واستخراج افكار ومضامين منها لا تتضمنها .. وانما المقصود فقط تكشيف النص الادبي ، وبيان ابعاده الحقيقية ، بلا تعسف وبلا اثقال للنص الادبي بفكرة اكبر منه .

ومن هذه الزاوية نقول ان الندوة ثلاثة جوانب رئيسية في هذا العمل لنجيب محفوظ . الاول هو المشكلة « الميتافيزيقية » وجوهرها قضية « الموت » ـ وان تضمنت الندوة بعض اشارات اليها على لسان الاستاذ ابراهيم الصيرفي بالذات ـ وهي قضية شديدة الاهمية في هذه الرواية وهي امتداد لاهتمام نجيب محفوظ ايضا بها في رواياته السابقة (في المرحلة الاخيرة على الاخص) . والجانب الثاني هو المشكلة « الاجتماعية » وجوهرها قضية « الانتماء » ـ وان كان الدكتور شكري عياد قد اشار اليها اشارات متفرقة في مناقشته ولكنه للاسف لم يذهب في نقاشه حد لمس الجوهر الحقيقي لهذه المشكلة وهو « الانتماء » كما قلت . والجانب الثالث هو جانب « منهج المعرفة » او الصراع بين العلم والدين او بين العقل والقلب . وهو احد الجوانب ـ او ان شئنا الدقة ـ لقلنا انه احد المشكلات التي يهتم بها نجيب محفوظ في رواياته كلها لا المرحلة الاخيرة فحسب . وبدون هذه الجوانب الثلاثة لا نكون قد دخلنا الى جوهر هذا العمل الروائي بشكل حقيقي . بل ولا يكفي ان نقول انها تتضمن عدة مستويات يمكن للقارىء ان يفهم منها مستوى معينا ثم يستطيع قارىء اخر او ـ ناقد مثلا ـ ان يفهم منها مستوى اخر ..

فلنتامل مثلا هذه العبارة : « هل اخبرت سمارة ان الذي يجمعنا

ـ التتمة على الصفحة ٧٩ ـ



بقلم وحيد النقاش

***

يحمل العدد الماضي من الاداب قصتين من القاهرة ومسرحية قصيرة من دمشق ، ثم قصة مترجمة عن الادب الاميركي . وليس مؤكدا بالطبع ان القصتين القصيرتين اللتين كتبهما صاحباهما من القاهرة ينتميان الى الجمهورية العربية المتحدة موطنا ، فاحداهما مهداة الى ثورة اليمن وتدور احداثها في اليمن ايضا (اللقاء) ، ورغم ان الثانية (القضية) تكاد تنطبق احداثها على واقع القاهرة اليومي (الاتوبيس - القسم - الجنيه) الا انني لست اعرف اذا كان مؤلفها مصريا ام لا . وعلى اي حال فليس ذلك امرا مهما بالدرجة الاولى الا للمؤرخ الادبي ، الذي ينبغي عليه او يلزم له كل المعلومات الوثائقية عن الكاتب ، ولكن حدود عمل الناقد ربما كانت تسمح له بان يضرب صفحا عن مثل تلك المعلومات ليركز مهمته في النظر الى العمل الذي يقدم نفسه اليه . والحق ان الاداب كانت دائما منبرا حساسا للقصة القصيرة في وطننا العربي ، ودائما ما تجاوزت دورها هذا الى التطوع مشكورة بحمل مسئولية استكشاف الطاقات الجديدة الخلاقة في ميدان القصة القصيرة . واذا كانت روح الانتماء الى الاداب لا تعوزني ، واذا كان الاحساس بدورها الرائد في ميدان الادب العربي الحديث والمعاصر لم يزل ايمانا راسخا في اعماقي ، فانني اسمح لنفسي باقتراح اقدمه الى رئيس تحريرها بان يجمع في نهاية كل عام - بمساعدة مجموعة من نقاد الاداب - احسن عشر قصص جديدة مؤلفة نشرتها المجلة خلال العام ثم يصدرها في كتاب صغير عن دار الاداب حيث يساهم في دراستها ناقد او اثنان . بهذه الطريقة يمكن ان تواصل المجلة طريقها الرائد في خدمة الادب العربي الحديث وفي خدمة الجيل الجديد وفي انعاش القصة القصيرة ، ذلك الفن الجميل العذب الذي بدأ يفقد سلطانه شيئا فشيئا امام الرواية والمسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون ...

***

بعد هذه المقدمة يمكن العودة الى قصص العدد الماضي . اولاها قصة الاستاذ زهير احمد الشايب ((القضية)) . وهي قصة محكمة في حدود الاطار الذي رسمته لنفسها ، تنقسم الى سبعة مناظر متتالية زمنيا ، تتسلسل وراء بعضها مستجمعة اطراف الحدث ومركزة اياه في اتجاه هدفها المنشود بثبات ومقدرة . ميزة اولى غير هينة يتلمس اثرها القارىء من اول وهلة . الموقف يبدأ عاديا في سيارة اوبيس ، وكما في الحياة ذاتها تنفجر الحادثة وسط جمع من الناس فلا نرى الا برقها الخاطف ولا نسمع الا ضوضاءها ، وحين نريد ان نتبين الحقيقة وراء البرق والصخب يلزمنا بعض الوقت وكثير من التأمل ، وهذا ما تفعله القصة بعد ذلك في بقية اجزائها ، حيث اننا في المنظر الاول نلتقي ببطل القصة وسط الزحام نكاد نتعرف عليه من خواطره ونحس به من ردود فعله ولكننا لا نميزه تماما الا فيما بعد ، حين نجده في المنظر الثاني وقد دفع به الى مكان يتبادل معه القاء الضوء ، فمما يحدث له في القسم نعرفه اكثر ومنه هو نعرف ما يحدث في القصة اكثر واكثر . نراه مدانا في جريمة لا دخل له بها ، ثم نراه عاجزا تماما عن الدفاع عن نفسه ، لانه لا يملك ما يرد به عن نفسه التهمة ، فالادلة الموجودة سلاح ذو حدين ، يمكن ان تكون ادلة اتهام كما يمكن ان تكون اثباتا للبراءة . من الذي يقع عليه عبء اظهار الحقيقة اذن ؟ ان البحث عن الحقيقة - بكل مستوياته - جهد يبذله الانسان ونضال يقوم به . ولكن الانسان ليس مستعدا دائما لبذل هذا الجهد او خوض ذلك النضال الشريف . كل واحد يبحث عن الحقيقة ليس من وجهة نظره - فوجهة النظر كلمة كبيرة - ولكن من زاوية مصالحه وعاداته وخموله .

((الشاويش)) مثلا تحول ((التحقيق)) لديه ، او البحث عن الحقيقة بلغة ارقى ، الى عادة وظيفية شرسة وفجة ، والضابط ((عادل)) تحول التحقيق في نظره الى رغبة جامحة في الترقية و ((المكافاة)) . ربما كان الانسان الشريف هو الذي يستطيع او الذي يعمل على التوفيق بين زاوية مصالحه الخاصة وبين الحقيقة في اطارها الموضوعي ، على ان تكون هذه الاخيرة في المقام الاول يضحى من اجلها باي شيء . ولكن كاتب القصة ضعيف الامل في هذه القدرة لدى الانسان او هذا ما تقوله القصة بنهايتها الساخرة . وربما اكون قد تسرعت في الوصول الى مغزى القصة او ((هدفها)) قبل الاوان . ولكنني لا استطيع قراءة قصة دون أن اسمع منها شيئا ما . وقد اسرتني ((القضية)) بالوانها الواقعية الدقيقة الموحية ، والاحساس بالتناسق الفني الشائع بين اجزائها ، ثم بكونها لا تقف عند حدود الواقعية البسيطة الساذجة ولكنها بصورة طبيعية تطرح لك مشكلة انسانية ربما لا تفكر فيها الا بعد ان تنتهي من قراءتها بفترة طويلة كما حدث لي ... من المؤكد ان هذا نجاح لكاتب القصة : معرفة باصول الصنعة الفنية ، ثم شحنة من التأمل والفكر على المستوى الانساني التعبير من خلال التجربة الواقعية . ومن العبث ان نقول انها تصور رجال البوليس مثلا في مواجهتهم الروتينية للقضايا التي يلتقون بها كل يوم ، او انها تصور ضياع رجل مثقف لم يعثر على وظيفة بعد وكيف انه لا يجد ما يحتمي به في زحمة المجتمع حيث توجد الجريمة في هذا المجتمع ويدان - هو البريء - من اجلها ... كل هذا عبث في رايي لان القصة - وهذا كما قلت سر نجاحها - تقوله اولا ثم تتجاوزه الى ما هو اعمق واشمل .. وهذه احدى علامات الفن الجيد .

اما القصة الثانية ((لحظة اللقاء)) للاستاذ عبد العزيز مصطفى فهي الاخرى تخطف الاهتمام من اول وهلة بسبب تمتعها بميزة صارخة وهي اسلوبها الشاعري المركز القصير الجمل المزدحم بالصور المادية والمعنوية معا . ولكننا سنكتشف بسرعة ان هذه الميزة الاسرة تخفي وراءها عيبا خطيرا للغاية وهي انها تقدم تجربة غير واضحة في بناء غير محدد الملامح . بصعوبة بالغة سندرك ان القصة تتحدث عن فتاة يمنية في السابعة عشرة ، عن عالمها الداخلي المظلم وعالمها الخارجي الاكثر اظلاما . دخل الكاتب الى عالم التجربة المظلم وادخل معه القارىء ثم احتار كيف يسير به ولم يعرف الى اين يريد ان يقوده فضل به في متاهات متخبطة في مثل كثافة صوره وعدم وضوحها . كقطع الزجاج الجميلة المتناثرة نتحسس جمال هذه القصة ، ولكننا لن نستطيع ان ندرك لها شكلا متكاملا يتكون من هذه العناصر الجميلة . اختلط فيها الزمان والمكان والحلم واليقظة والارض والسماء وبطن الجبل والتراب المتساقط من اعلاه . وكل هذا ((مادة)) يمكن ان يتشكل منها بناء فني . ولكن المعنى هو الفوضى المنظمة ، هو القانون الخفي الذي يتغلغل في نسيج الاضطراب فيلم شمله . لم اعرف معنى لحظة اللقاء ، ولا معنى الحلم المزعج الذي واجهته الفتاة اذ رأت اباها ينقض عليها بخنجره محاولا قتلها ، ولا معنى اصداء الثورة البعيدة ولا معنى الابتسامة التي علت شفتيها حين ((كانت تغلق الباب فينبت ضوء الفجر طفلا وليدا في الافق العريض)) . واظن ان ذلك يكفي للشعور بان القصة غير ناجحة، رغم مادتها الشعرية الجميلة . ولا ارى بأسا ان تستعير القصة القصيرة نبض الشعر ، بل وان تستعير غموضه في بعض الاحيان ، ولكن بشرط ان يؤدي هذا في النهاية الى بناء متكامل استطيع ان ادرك معالمه ، واستطيع ان اجد فيه المتعة والمعنى كلما نظرت اليه وعايشته بالشعور والفكر .

***

اما العمل الثالث فهو مسرحية قصيرة عنوانها ((الجثة)) من تأليف الياس طعمة وهي تتكون من مشهدين . والاداب نادرا ما تقدم المسرحيات القصيرة المؤلفة ربما لندرة كتابها في العالم العربي بل وفي العالم

- التتمة على الصفحة ٧٩ -

الملحُ المصفّر

الليل قد يمر يا صديقتي
ولا يجيء الصبحْ
والارض قد تخضر يا صديقتي
وليس غير الملح
ونحن اذ نضحك يا صديقتي
نطفىء كل ساعة سيجارة في جرح
لكننا
لن نقلب الفنجانْ
نبحث في خطوطه القاتمة الالوان
عن دربنا بين صحارى الملحْ
عن موعد للصبح
ولن نرى في الجرح ، منفضة الرماد والدخان
الا الدم المحترق المهان
فالمارد الجبار ياصديقتي انسان
بكل ما توقد في عينيه من نيران
بكل ما في الليل من تشوق للصبحْ
بكل ما ينبض خلف الجرح
بكل ما في الملح
من دعوة لغيمة تعبر في نيسانْ
لكننا
لن نقلب الفنجان يا صديقتي
لاننا
نؤمن ان الارض للانسان
بليلها وصبحها
بملحها المصفر كالبهتان
بجرحها المطروح للذباب والديدانْ
واننا
نؤمن ان جرحنا
أعمق يا صديقتي من نقطة سوداءْ في فنجانْ

بلند الحيدري

الوردة المحاربة

الى العريف : جابر فوزي الرشيدي

الغنوة التي تهشمت على الصخور
تستأنف الحياة في فمه
جريحة تحت خطوها العسير
في الليلة التي أذاب فوقها المطر
سحابة البكاء
سموه في كتيبتي
« الباسم الصغير »
وكان أصغر الجنود
يثير في الورود
حماسة القتال
ينساب جدولا من النسيم
لو قص واحد من الجنود عن أبيه
حكاية من عابر الحديث
وتخنق البريق في عيونه الغيوم
يقول لي ونحن في حراسة المساء
والليل أزرق يؤرق الاحزان
« لم يسعد الحديث بعد ذلك العشاء
ككل ليلة يضمنا أبي ويستعيد
تاريخ ذكرياته البعيد
فبعد لقمتين
أراح ظهره على الجدار
ولوحته نوبة السعال
طوال ذلك الشتاء
وقبضة المرض
تدق صدره الضعيف
وما أطاق واحد أن يكمل العشاء
فكف اخوتي ولم تلح أمي الخرساء
وانفض جميعنا الى الفراش
وحينما صحوت في ضجيج نوبة السعال
رأيته يرد فوق جسمي الغطاء
وفي الصباح كان بيتنا
يغص بالرجال والنساء والبكاء
وشيعوه غيبوه في الصخور
وكنت أكبر العيال

ولم يكن أبي سوى مزارع فقير
وحين مات جفت المياه
صحوت لم تلح « كراسة الحساب »
ولا لقاء صاحبي عبد الحميد
وكان بيننا كأنه الطاووس في الدجاج
ثيابه الديباج
وبيته يتيه فوق أطول البيوت
لكنني أحببته كأنه أخي
نسيت باب المدرسه
فأختي الصغيرة التي أحبها أبي
كانت بلا ثياب
وضاقت الابواب
ودلني الجيران والاصحاب
الى هنا . أنازل الزمان »
ورق صوته وباح بالعذاب
بريق عينه يغالب ابتسامته
وكان في نهاية المدار
ينام في حراسة الانوار
في المخدع السعيد
صديقه عبد الحميد
وأمه تشد حوله ستائر النوافذ الزرقاء
وكان صاحبي يقف
كأنما يصيخ سمعه لصوته البعيد
يظل باسما وقابضا على سلاحه
كوردة محاربه
تطل وسط غابة من النصال
مصرة على حراسة الحدود
كان صاحبي يقف
وكان أصغر الجنود
وفوق منكبيه بيته الصغير
يتابع الحديث بعد وجبة العشاء

القاهرة — **محمد ابراهيم أبوسنه**

ابن خلدون : واقع المثقف العربي في القرن الرابع عشر

بقلم خليل أحمد خليل

كان الشاعر الشعبي فيكتور هيجو يعتقد ان الكلمة كائن حي . وحيوية الكلمة مرتبطة ارتباطا عميقا بحيوية الشعب اجمالا . الفكرة التي تولد ، تولد لتخترق صمت الواقع وضجنه . الفكرة توسع المدارك، تفتح فضاء او تساعد على رسم طريقها . كيف يمكن للفكرة التاريخية ان تصمد امام التطور ؟ كيف يمكن لعالم اجتماع يعيش في القرن العشرين ان يعود الى مراجعة اثار عالم كابن خلدون ، من علماء العرب في القرن الرابع عشر ؟ ماضينا العربي فكريا هو قاعدة من قواعد انطلاقنا . نحن لا نقول ان علينا ان نرجع الى هذا الماضي لتكريسه كما كان ، بطريقة التكرار التاريخي ، وانما علينا ان لا نتنكر لحياتنا الماضية التي تختلف طبعا عن حياتنا الحاضرة اختلافا عاما ، وان لا نعتمد الحاضر وحده كمنطلق فكري . الاطلاع على الماضي بوعي امر جوهري . والذين اطلعوا على ابن خلدون من الغربيين أعتبروه « عبقرية شاذة » عند العرب ، لكن الذين اطلقوا على التراث الفكري العربي اقتنعوا بان مثل هذا الشذوذ العبقري أمر طبيعي لدى العرب — في الفلسفة والادب والعلوم — .

عبد الرحمن بن خلدون كتب في مرحلة سوداء سياسيا ، كان يتخللها بعض الاضواء المهمة في بعض اجزاء الامبراطورية العربية المتمزقة سياسيا ، المستقلة نسبيا . فقد ظهر الادب الشعبي العربي بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر : ألف ليلة وليلة كاملة ، سيرة عنترة ، سيرة الظاهر بيبرس سيرة بني هلال ، سيف التيجان ، سيف بن ذي يزن ، ظهر ايضا عبد الرحمن بن خلدون وابن الخطيب والادب الشعبي — الشعر العامي كما عند ابن شجاع مثلا — . هل هناك انحطاط فكري عند العرب؟ هل تغير الاتجاهات الفكرية وتطورها يعني الانحطاط ؟ هذا موضوع اخر، الا اننا نرى ان العرب عرفوا مرحلة ركود جزئية وان ظهور الادب الشعبي في مرحلة الاستعمار السياسي لا تعني ابدا ان ثمة انحطاطا فكريا بالذات ، وانما هناك ركود اجتماعي قوامه ضعف همة العرب بعد انقسامهم .

ان دراستنا لعبد الرحمن بن خلدون تسمح لنا بتوضيح نقاط كثيرة :

١ — الاطلاع على مرحلة مهمة من تاريخنا العربي : الحالة السياسية في المغرب عموما ، تجربة ابن خلدون السياسية والعلمية ، حالة التعليم والفكر عند العرب ، منهج الباحث العربي .

٢ — الاحتكاك احتكاكا مباشرا بابن خلدون المفكر من خلال مقدمته .

٣ — الاطلاع على مدى اهمية مفكر كبير كابن خلدون وكيف يمكن الحكم عليها من خلال الحاضر العربي .

ونحن لا نخفي اننا أكتفينا في عملنا هذا بالاطلاع على كتاب « التعريف بابن خلدون » للمؤلف نفسه ، والمقدمة لكتاب العبر . وتركنا هذا الاخير جانبا ، نظرا لطوله ، ولاننا لا ننوي الخوض في مجال التاريخ الذي لا نعرف عنه الا اشياء عامة لا تسمح لنا بتقييم اثره التاريخي .

ا — التجربة العلمية والسياسية

ابن خلدون لا يفصل تجربته السياسية عن تجربته العلمية ، وانما يراهما مترابطتين ، متماسكتين ، تولدان في الواقع وتعيشان في سطحه او في اعماقه وتخلقان معا « فضاء فكريا » ، ونحن اذ نفصل تجربته العلمية عن تجربته السياسية فانما نفعل ذلك للايضاح والتسهيل المنهجي لا اكثر . فما هي تجربته العلمية ؟ ان الامر المهم ليس في ان نعرف فقط كيف نعلم ابن خلدون وماذا قرأ ، ولا في ان نعرف بمن تأثر وعلى من اثر وانما في ان نتعرف علميا على مؤسسة من مؤسسات العرب المهمة نعني : العلم والتعليم . ذلك ان علم الاجتماع التربوي الذي ولد منذ عهد قريب جدا في اوروبا واميركا اثار اكبر المشكلات المعاصرة : الصراع الطبقي ، فرض الفكرولوجيا الارسطقراطية على الطبقات الشعبية ذات الفكرولوجيا المستغلة والمستعمرة ماديا وثقافيا في آن ، وان هذا العلم المولود قد شق دربا جديدا في فهم تغيير تركيبات المجتمع البشري بواسطة الثقافة المسيطرة او انتصار الثقافة المسيطرة عليها . أذن ، رغم ان ابن خلدون لم يقصد في « التعريف » معالجة مثل هذه المعضلات المذكورة ، فقد تعرض لعلم الاجتماع التربوي في مقدمته — وان لم يسمه باسمه — وسوف نعود الى هذه النقطة المهمة عندما نتناول مقدمته بالدرس . وكتاب « التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا » من منشورات القاهرة ، ١٩٥١ ، وقد عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي . وهذا الاستاذ لم يتعرض وللاسف لدراسة محتوى الكتاب فأخذنا ذلك على عاتقنا . لقد كون معاصرو ابن خلدون صورا كثيرة عنه ، ونحن نكتفي بالصورة التي قدم بها نفسه . ولا ننوي ان نعرف مدى صدق ابن خلدون ، فليس باستطاعتنا ان نستعيد ماضيه ونجزئه وندرسه فنحن مضطرون لتصديقه ، ولا نؤمن أن مقارنة صورته بالصور الاخرى تسمح لنا بتوضيح مدى صدقه .

أ — تجربته الفكرية

التجربة الفكرية وليدة المجتمع الحي بحركاته وتموجاته . الا ان ثمة نقطتين مهمتين لا بد من توضيحهما : اسرة ابن خلدون وعلاقاته الفكرية مع الطبقات المثقفة من معلمين ومفكرين وادباء . ابن خلدون عربي يمني ، ولد في تونس عام ٧٣٢ هجرية. وأهم ما يميز عائلته الانشغال بالعلم والسياسة . فعثمان جد ابن خلدون رجل سياسة ورجل علم . يقول ابن خلدون عن اسرته « ولا يزال (بينهم) الان في اشبيلية ثابت الاصل . ثابت الفرع (موسوم) (١) بالرياسة السلطانية والعلمية » « ولم يزل بيت بني خلدون باشبيلية ... سائر ايام بني امية الى أزمان الطوائف وانمحت عنهم الامارة بما ذهب لهم من الشوكة». فهذا الانشغال بشؤون القيادة السياسية والفكرية غذى بلا ريب شخصية ابن خلدون ونماها ، الا ان تجربته الشخصية ومغامرته الفريدة بلورت معالمه وفتقت براعم نبوغه وفتحت لها أفقا وطريقة .

اما علاقاته الفكرية فهي متعددة . نجد في القرن العشرين عددا من المفكرين العرب ترجموا حياتهم وتجربتهم الفكرية نذكر خصوصا الدكتور طه حسين في كتابه « الايام » والدكتور احمد امين في «حياتي» فبينما يكتفي هذان الكاتبان الاديبان بسرد حياتيهما نفسيا فكريا ،يرسم ابن خلدون خريطة تجريبية لمغامرته بكل أبعادها . فما هي المؤسسة التربوية السائدة في المغرب العربي آنذاك ؟ درس ابن خلدون في المدرسة الاسلامية التقليدية . فقرأ القرآن العظيم كما يقول ، على « الاستاذ المكتب » ونلاحظ ان درجة الاستاذ المكتب قد اختفت من مدارسنا الحديثة ، فلا يمكن لاستاذ كبير ان يعلم الصغار الكتابة ويدرسهم كتابا مهما وصعبا كالقرآن الكريم . فهذا « الاستاذ » كان فقيها ونحويا ومكتبا في آن . وهذا يسمح ، كما نعتقد ، للطالب بالانفتاح على افاق عديدة ، الا ان ثمة صعوبة حقيقية تعترض سبيل المبتدىء ، والتي قد تؤدي به الى التشتت ذهنيا بدلا من التركيز والاتجاه . الا ان ابن خلدون قد قرأ على استاذه ، القرآن بالقرءات السبع افرادا وجمعا في احدى

---

(١) هكذا واردة في الاصل والصواب موسوما .

وعشرين ختمة ثم جمعها في ختمة واحدة . فهذا يعني ان تجويد القران عند العرب في القرن الرابع عشر كان امرا رئيسيا في تعليم الناشئة وفي تكوين فكرولوجيتها المستقبلية . فالعربية كانت آذ ذاك لغة دين ولغة حضارة ، وهذا يعطينا فكرة عن مدى تعقيد التعليم ومدى الارتباط الحاصل بين الدين والعصر . ونلاحظ من خلال اسلوب ابن خلدون مدى تأثره بالاسلام وبعقلية المؤمن ، فهو لا يذكر استاذا مات الا ويتبع ذكره بـ « رحمة الله » . وهذا غير ملاحظ اجمالا في كتابات الغربيين وبعض العرب المعاصرين . قلنا ان العربية كانت لغة دين ، وكانت ايضا لغة حضارة . فالاستاذ المكتب ، كان يهتم ايضا بتدريس الادب والشعر خصوصا . فيذكر ابن خلدون ان عارض استاذه بقصيدتي الشاطبي ـ اللاميه والرائيه ـ في القراءات والرسم . وبعد ذلك عرض على استاذه كتاب التقصي لاحاديث الموطأ لابن عبد البر . نستنتج ان قوام التعليم كان الفكرولوجيا الاسلامية من جهة ، والحضارة العربية من جهة اخرى . اما صناعة العربية فقد تعلمها على والده بتونس وعدد من الاساتذة . قد يبدو من الممل ان نذكر اسماء هؤلاء الاساتذة . غير ان الباحث يحتاج الى جلد وصبر وتفكير في اهمية مثل هذه الايرادات ، كذلك القارىء . فلذكرهم اهمية في تاريخ التعليم وفي التعرف على منهجهم . اهمية اخرى : التعرف على العصر وثقافته . فما هو منهج امام العربية والادب مثلا ؟ يقول ابن خلدون « واشار علي (ابو عبد الله محمد بن بحر) بحفظ الشعر فحفظت كتاب الاشعار الستة والحماسة للاعلم وشعر حبيب (أي ابي تمام) وطائفة من شعر المتنبي ، ومن اشعار كتاب الاغاني » . فلماذا يلح امام العربية على حفظ الشعر ؟ ما هي اهمية الشعر عند العرب ؟ وهل تتجاوب هذه المحفوظات مع حاجات العصر العربي في القرن الرابع عشر ؟ الم يكن المجتمع بحاجة الى العلوم الاخرى ، التي كان الغرب قد بدأ بتطويرها ؟ لا ريب ان مكانة الشعر قد كانت ولم تزل كبيرة عند العرب ، وان العرب شعراء قبل كل شيء . فلماذا هم كذلك ؟ نحن نفتح باب التساؤل . ثم أخذ الفقه عن الجياني والقصير بتونس . فهل تلتقي على صعيد واحد الفكرولوجيا الاسلامية ـ القران الكريم ، السنة ، الفقه ... ـ والفكرولوجيا العربية الحضارية ؟ يبدو لنا ان العرب في الماضي كانوا يرون ان كلا العاملين متممان لبعضهما البعض ، ولم يزل مثل هذا الاعتقاد سائدا في عصرنا . بقي ان نعرف اذا كان ذلك ممكنا في عصرنا الحاضر ، وهذا شيء اخر .

فابن خلدون قد توغل أيضا في عالم الامور الفكرية الخالصة ، فقد اخذ المنطق والاصلين وسائر الفنون الحكمية والتعليمية عن شيخ العلوم العقلية (الآبلي) . واخذ عن علي بن ترومت العلوم العقلية وسواها . هذا يعني ان التعليم الديني كان يواكب التعليم الحضاري ، الا اننا نجد اخصائيين في كل فرع . اذن كان بامكان العرب تطوير العلوم العقلية والدينية في آن ، ولم يكن الاسلام يحول دون ذلك ، فتأخر العرب في تطوير العلوم الحديثة لم يكن ناتجا عن الفكرولوجيا الاسلامية وانما كان سببه الرئيسي رزوح العرب تحت نير الانقسام والفقر والاستبداد الذي لا نزال نعاني منه في عالمنا العربي المعاصر . لقد تطورت تجربة ابن خلدون الفكرية خلال مغامرته السياسية أيضا ، ولعله أدرك النضوج الحقيقي خلالها ، بفضل حزمه وبحثه ومغامرته .

ب ـ تجربته السياسية

بدأ مغامرته عند السلطان ابي سالم فتولى « الانشاء والتوقيع والسر » . نلاحظ أولا أن ثمة علاقة غير واعية بين التعليم والعمل الاجتماعي . فتعليم الادب والكتابة كان وظيفيا وليس رمزيا ، أي انه كان يلبي حاجة من حاجات المجتمع ولم تزل هذه الحجة موجودة في عصرنا رغم دخول الالات العديدة فالالة تسجل لكنها ليست ذات اسلوب مميز . لقد كانت مؤسسة التعليم التقليدية عند العرب لا تتعارض مع المؤسسات السياسية والقضائية او السلطانية كما يقول ابن خلدون . ويذكر انه خرج من تونس طلبا للعلم سنة ٧٥٣ هجرية . فهل كان العلم غايته الوحيدة ؟ فعندما حل المرينيون بالمغرب دعي ابن خلدون الى وظيفة فسارع الى الاجابة . وهذا يؤكد ان غرضه كان الحكم والادارة ـ الرياسة السلطانية ـ الى جانب الرياسة العلمية . وحينما انهزم صف ابن خلدون « نجا » بنفسه الى أبة . يحسن ان نلاحظ ان ابن خلدون « سينجو » في المعارك التي يخسرها انصاره ، ولعل ذلك عائد الى حنكته والى ايمانه بلا جدوى الالتزام ممتثلا بقول « يا رب نفسي » . وهذا ما نعاني منه أيضا في عصرنا الراهن ، فنحن نجد عددا من الادباء العرب لا يهزهم النضال العربي وكأن قضايانا الراهنة لا تمسهم أبدا . ابن خلدون رجل « نجاة شخصية » ، غير ملتزم ، فهل كان ملتزما علميا ؟ هل كان ذا موقف ؟ هذا ما سنناقشه حينما نتعرض لمقدمته .

فابن خلدون لا يهتم بمن ينتصر ، ولا بعقيدة المنتصر والمنهزم ولا يجهد نفسه في التعرض لاختيار طريقة في العمل السياسي ـ طريقة واعية ـ وانما يكتفي بتأييد المنتصر فينضم الى صفه ، الى ان ينهزم فيلحق بالمنتصر الجديد ، وهكذا دواليك . فلما استولى السلطان ابو عنان على بجاية يقول « فلما رجع السلطان ، وفدت معهم فنالني من كرامته ما لم احتسبه .. » فابن خلدون يعرف نفسه مكرما محترما .. فما سبب ذلك ؟ لان العلم كان رازحا في ذلك العهد تحت نير السلطان ولان المثقف العربي كان من ملحقات القصر السلطاني بصورة عامة ـ هناك استثناءات طبعا ـ .

التحق ابن خلدون بمجلس العلماء عند ابي عنان في فاس سنة ٧٥٥ هجرية . يقول : « ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه على كره مني » . لماذا ؟ اذا كان لا يرغب في ذلك فلم لا يتمرد ؟ ان السبب الحقيقي لم يكن كامنا في حب ابن خلدون في تلك المرحلة ، للتحرر الفكري والعكوف على العلم وأنما كان كامنا في نظرته التقليدية لرفعة شأن اسرته : « اذ كنت لم اعهد مثله لسلفي » . اذن غرضه هو الوصول الى منصب ارفع . وبعد ان خلع ابو عنان سنة ٧٥٩ هجرية خرج ابن خلدون من السجن ، اذ انه تآمر مع الامير محمد صاحب بجاية على السلطان ، فاودعهما السجن . وكانت نظرة ابن خلدون للشعر نظرة مصلحية لا فنية . فالشعر وسيلة للاستجداء والانتصار السياسي . فحينما كان في السجن نظم قصيدة استعطاف في مدح ابي عنان . ونلاحظ ان نظم الشعر كان ايضا يجيب على حاجات العصر ، فكم من شاعر صار غنيا بفضل مدح او هجاء ، أو نجا من الموت . كان الشعر اذن وسيلة شخصية لا تعبيرية ، كان عند معظم الناظمين والشعراء . ولعل هذا يفسر عدم ظهور شعراء أصيلين في القرن الرابع عشر في المغرب ـ باستثناء ابن الخطيب ، وابن زهر ، وابن شجاع ... ـ

وابن خلدون العالم قام بالدعاية السياسية التي لا تنفصل عن طبيعة العمل السياسي وتلتقي في بعض نقاط مع التعليم والاعلام والارشاد . لقد بث دعوة السلطان ابي سالم مع الخطيب ابن مرزوق بفاس . « وحرضنا شيوخ بني مرين وامراء الدولة على الوزير الحسن ابن عمر وسلطانه السعيد بن أبي عنان حتى اجابوا . » ولما انتصر ابو سالم ، استعمل عبد الرحمن بن خلدون سنة ٧٦٠ هجرية في « كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطباته » ويقول ابن خلدون ان كلامه كان مرسلا . والكلام المرسل مستغرب عند أهل هذه الصناعة . « الكلام المرسل صعب ، لانه صعب الانتحال بعكس السجع . ثم تولى « خطة المظالم » اخر الدولة . ويذكر كعادته ان المنافسين قد سعوا به الى ان حصل الخلاف بينه وبين ابي سالم المريني . ولما ثار الوزير عمر بن عبد الله أقر ابن خلدون ما كان عليه . « وكنت اسمو بطغيان الشباب الى ارفع مما كنت فيه » . هذا تصريح رئيسي يبرر جزئيا سلوك ابن خلدون سياسيا وعلميا . فطلب من السلطان الاذن بالرحيل فأبى ، فاستعطف بقصيدة واعانه الوزير حتى اذن له في الانطلاق فاختار الاندلس. نلاحظ ان المثقف العربي كان خاضعا للسلطان ، وان طاقته الثورية كانت منعدمة او ضعيفة ، والذين كانوا يملكون مثل هذه الطاقة ، كانوا يحتاجون الى النظام السياسي الواعي الذي يستقطب طاقتهم ويحولها الى طاقة اجتماعية فعالة . ابن خلدون ، كان يحتاج الى مثل هذه الطاقة ، الا ان

انعدام وجود نظام سياسي واعي يعلل انعدام الطاقة الثورية الفردية . ولعل ظهور بعض الانظمة الثورية اليسارية في الوطن العربي قد ساعد ولم يزل ، على تطوير الطاقة الثورية عند المثقفين والعمال العرب . اذ ان الثورية الفردية تثير الفضائح اكثر مما تؤدي الى التبدل التركيبي الاجتماعي . وهكذا نرى ان العرب حققوا بفضل ثوراتهم من اجل خلق نظام معادي وطليعي ، انتصارا مهما لا يمكن تجاهله ، وتخطوا بذلك بفضل طريقتهم الاشتراكية الجديدة أهم المشكلات التي كانت تشغل عصر ابن خلدون . فبينما يحد النظام الثوري الاشتراكي من حدة الانتصارات الداخلية ويمنع تفكك الاواصر بين الطاقات ، كان العرب في القرن الرابع عشر في حالة قلق تاريخي شامل ، فالقرن الرابع عشر هو عصر القلق السياسي ، الذي لا يجد أرضا صلبة ، يبني عليها . ومن هنا سر ضياع المثقفين العرب في القرن الرابع عشر ، وفي عصرنا في بعض البلدان العربية التي لم تحقق ثورتها المنتظرة . اذن تنقل ابن خلدون وعدم استقراره سياسيا وعلميا كان وليد القلق الحضاري السياسي والاقتصادي . والقرن الرابع عشر ان لم يكن عصر شك في قيمنا وحضارتنا ، فقد كان عصر تآكل غوغائي وعشوائي . التحول ضروري بشرطين : الوعي والاتجاه . وهذا ما كان يفتقر اليه ابن خلدون وعصره . انتقل من افريقية الشمالية الى الاندلس فالتقى بالسلطان ابن الاحمر وبوزيره الشاعر الكبير ابن الخطيب ، فاهتز السلطان لقدومه كما يقول . الا ان ابن خلدون لم يمكث عنده سوى ثلاث سنوات من ١٣١٢ ميلادية الى ١٣٦٥ . فقصد الطاغية ملك قشتالة لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك عديدة . لقد لعب دور السفير ، ودور القاضي والفقيه والكاتب ... فلماذا كان ينقلب بين هذه الادوار الكثيرة ؟ الم يكن يطمع ابن خلدون في لعب دور رئيسي في حياته ؟ ماذا يفعل ابن خلدون لو صار سلطانا ؟ هل يترك العلم نهائيا وينشغل عنه بالسياسة ؟ هل يمكن القول ان فشله السياسي وتقلبه المتواصل دفعاه الى الاعتزال وكتابة المقدمة ؟ هذه فرضيات ، الا اننا نميل الى الاعتقاد بأن دور ابن خلدون الرئيسي كان سياسيا ،وكان دوره العلمي قبل عكوفه دورا ثانويا ، أو على الاقل لا يعادل الدور السياسي . فابن خلدون لا يحدثنا في ((التعريف)) عن تجربته كقارىء أو ككاتب ولا يبرر تبريرا مقنعا الدوافع التي جعلته يكتب مؤلفه التاريخي . اكثرمن ذلك : لا يتحدث البتة عن حياته الوجدانية والوجودية ، وهو لا يطرح أي مشكلة قومية ـ مثلا أثر الاستعمار الاجنبي على العقلية العربية ... ـ طبعا هذا من لا اكثر . فنحن لا نطمع بمطالبته بأن يعالج كل مشاكل العصر . ترك ابن الاحمر ، ويذكر ان خلافا حصل بينه وبين الشاعر ابن الخطيب فخرج . لانه علم ان السلطان ابا عبد الله قد استولى على بجاية ، فرحل اليه فتولى الحجابة . والحجابة تعني في دول المغرب ، الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان واهل دولته لا يشارك الحاجب فيها أحد . ولعل حب ابن خلدون لوصف تكريمه واستقباله يعبر عن نفسيته ومطامعه السلطانية يقول ((... ثم وصلت الى السلطان فحيا وفدى وخلع وحمل واصبحت من الغد ، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي ، واستقللت بحمل ملكه واستفرغت جهدي في سياسة اموره وتدبير سلطانه ، وقدمني للخطابة بجامع القصبة وأنا مع ذلك عاكف .. الى تدريس العلم ..)) هذا الوصف المسهب الذي اقتطفنا منه هذه المقاطع تظهر لنا بعض رغبات ابن خلدون العميقة ((مباكرة بابي)) . يرغب في ان يصير مقصودا ، مدبرا وقائدا .

وبعد ان قتل السلطان أبو العباس السلطان أبا عبد الله ، رفض ابن خلدون أن ينادي بمبايعة أحد أبناء السلطان القتيل وآثر الالتحاق بالسلطان المنتصر .. فالتحق به ونال كرمه وحبه ثم تركه قاصدا ابا حمد صاحب تلمسان . يقول : ((وكان السلطان أبو حمو قد بلغه خروجي من بجاية وما أحدثه السلطان بعدي في أخي وأهلي ومخلفي ، فكتب الي يستقدمني قبل هذه الواقعة وكانت الامور قد اشتبهت ، فتفاديت بالاعذار ...)) . لقد دار صراع عنيف بين السلطان ابي العباس والسلطان ابي حمو ، فرأى ابن خلدون ان الامور غير واضحة وان اتخاذ موقف امر صعب ، فآثر التريث والصبر ، فاخلاقيته لم تكن اخلاقيه ملتزم لا يتردد في النضال من أجل قضية عقيدة اعتنقها . كان ابن خلدون ذا أخلاقية مصلحية . لكل واقعة موقف . وكانت سياسته سياسة ديالكتيكية ، وكانت خطوطها لا تعمل على ابراز خطة معينة ، سوى رغبة ابن خلدون في النفوق السياسي والوصول الى أعلى الرتب . يقول : ((فلما وصل السلطان ابو حمو الى تلمسان ، وقد جزع للواقعة ، اخذ في استئلاف قبائل رياح ، ليجلب بهم مع عساكره على اوطان بجاية ، وخاطبني في ذلك لقرب عهدي باستتباعهم وملك زمامهم ، ورأى أن يعول علي في ذلك فاستدعاني لحجابته وعلامته)) .. ((وكان أخي يحيى قد خلص من اعتقاله ببونة وقدم علي ببسكرة ، فبعثته الى السلطان ابي حمو كالنائب عني في الوظيفة متفاديا عن تجشم أهوالها ، بما كنت قد نزعت عن غواية الرتب ، وطال علي اغفال العلم ، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس ..)) . اذا كان ابن خلدون مقتنعا فعلا بأهوال الحكم فلماذا يجشم أخاه يحيى صعوبات كهذه ؟ ان موقف ابن خلدون واضح ، فهو اذ يقول انه ينزع الى العلم ، فذلك صحيح لان تجربته العلمية لم تنفصل عن تجربته السياسية ، وانما كان ثمة حوار متواصل بين الاثنتين قوامه رغبات ابن خلدون العميقة وتمثلها في نوع من ((التعويض النفسي)) . فهو اذ يفشل في تجربته العلمية يلجأ الى التجربة السياسية وبالعكس . ودليل ذلك انه بينما كان منقطعا الى التدريس في خلوته بالعباد عند رباط الولي ابي مدين ودعاه السلطان عبد العزيز استجاب لدعوته ((فلم يسعني الا اجابته وخلع علي وحملني)) . ((ثم اتصل مقامي ببسكرة ، والمغرب الاوسط مضطرب بالفتنة المانعة من الاتصال بالسلطان عبد العزيز ...)) وهو لا يلبث ان يجري في التيار السياسي ، وان كان محتفظا بوعيه المصلحي وبرغباته الشخصية ، الا انه يضع نفسه فجأة في خدمة سلطان اخر . بعد ذلك عاد ابن خلدون الى المغرب الاقصى سنة ٧٧٤ هجرية ـ ١٣٧٢ ميلادية . فلم يتم له الاتصال بالسلطان عبد العزيز المريني الذي توفي في نفس العام . وفي فاس استعاد مكانته ((أثير المحل ، نابه الرتبة ، عريض الجاه ، منوه

قريبا

حكايا للحزن

مجموعة قصص جديدة بقلم

اديب نحوي

مؤلف ((حتى يبقى العشب اخضر)) و ((جومبي))

منشورات دار الاداب

المجلس عند السلطان ... » « وأما أنا فكنت مقيما في فاس في ظل الدولة وعنايتها ... واذن للناس جميعا في مباكرة ابواب السلطانين (ابي العباس والامير عبد الرحمن) من غير تكبر فكنت اباكرهما معا »
ان عودة ابن خلدون العالم الى الالتقاء بابن‌خلدون السياسي أمر طبيعي، فهو في الحقيقة متردد في اتجاهه أعظم التردد ، فهو يريد ان يلعب الدورين معا ، والواضح ان كلا الدورين رئيسي في الحياة الاجتماعية ، فكانت نتيجة ذلك ولادة صراع أدى الى ازدواجية شخصية ابن خلدون وفكك بالتالي وحدة تفكيره وأفقه . فهو لا يكاد يقرر امرا حتى يعزم على عمل اخر ، وهو لا يكاد يستقر بمكان حتى يبحث عن مكان اخر .
هذا القلق هو ثمرة شجرة الاضطراب السياسي التي لم تمتد جذورها كما يجب في أرض الواقع ، فجاءت ثمراتها غير ناضجة وغير مستساغة كثيرا ، مما أدى الى عدم ظهور فكرولوجيا صحيحة تسمح للمغرب العربي المتمزق باستعادة وحدته القومية والثقافية . فالمشكلة تصير اكثر تعقيدا حينما نرغب في جعل النشاطين السياسي والعلمي فعالين معا وبنفس المقدار ، واما حينما نضحي أحدهما دون الاخر فاننا نكون قد آثرنا شل نظام رئيسي من انظمة الحياة ، ومنحنا الاخر وجوده الكامل ، فيتحكم بكل شيء ويفقد الدوران الاجتماعي مرونته وحركته الصحيحة . من هنا كانت بداية الازمة وبداية الضياع بين سطح الواقع واعماقه .

فما لبث ابن خلدون ان أزمع على السفر الى الاندلس مرة اخرى، الا ان أهل الدولة لم يجيزوا أهله وولده ، وساءهم استقرار ابن‌خلدون في الاندلس لسببين رئيسيين :

١ – كان اهل الدولة في المغرب الاقصى يتهمون ابن خلدون في حمل السلطان ابن الاحمر على الميل الى الامير عبد الرحمن .

٢ – اتهامه في السعاية لخلاص لسان الدين ابن الخطيب الوزير الشاعر .

لقد بعث ابن الخطيب برسالة الى ابن خلدون يرجوه فيها في ان يتوسط في شأنه لدى أهل الدولة ، فحاول ابن خلدون الا انه فشل ، اذ ان الشاعر ابن الخطيب كان قد قتل بمحبسه . بعد ذلك عاد ابن خلدون من الاندلس الى تلمسان . وكان من عادته ان يخرج دائما دون اهله ، ثم يلحقون به فيما بعد . ولعله كان يؤثر النجاة الشخصية من ناحية ولا يرغب في تجشيم أهله أهوال مغامرته السياسية من ناحية اخرى . وخرج من تلمسان لاحقا بأحياء أولاد العريف ، ونزل في قلعة ابن سلامة ــ قلعة تاوغزت من بلاد بني توجين.

نلاحظ ان ابن خلدون كان شديد الحذر في سلوكه السياسي ، وكان يجد تقريبا لكل أزمة منفذا . وهو لا يحدثنا ابدا عن حياته العائلية ، خصوصا عن علاقته بزوجه وولده . ولا يكاد يحدثنا عن مطالعاته ولا عن كيفية كتابته . لقد التزم في كتابه طريقة خاصة : فهو يفضل رسم الخطوط العريضة لحياته التاريخية مظهرا أهميتها من خلال تلاحم القرن الرابع عشر وتآكله . فبينما كانت الحمى السياسية متفشية بما يتبعها من اضطراب وفوضى ، كانت الحمى العلمية تنتاب بعض المغربيين . وحينما جاء دور العلم ، لم يبخل ابن خلدون عليه ، فأوفاه حقه او حاول ذلك . فألّف في القلعة مقدمة كتاب العبر الى اخبار العرب والبربر وزناتة ، وكان في كتابته يعتمد على ذاكرته ويلجأ احيانا الى مطالعة الكتب والدواوين التي يحتاج اليها . فقام بمراجعة السلطان ابي العباس ناويا الرحلة الى تونس . وكان له ذلك في شعبان سنة ٧٨٠ هجرية . يقول : « وبعثت عن الاهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة .. » . نلاحظ ان ابن خلدون يذكر باستمرار ان السلاطين والامراء الذين لاقاهم في مغامراته كانوا يكرمونه دائما فلماذا كان يتخلى عنهم ؟ لعل طموحه الفكري والسياسي الذي لا يحد كان الباعث الحقيقي على اشتداد توتره الكياني ، فما كان يهمه ليس الملك المادي ، بدليل عدم استقراره ، وانما الملك السياسي او الرياسة الروحية بما يتبعها من جاه وملك مادي وغلو عقلاني وقيادي . ففي تونس طلب السلطان ابو العباس من ابن خلدون ان يتمم كتابه « الى اخبار الدولتين وما قبل الاسلام » ففعل ، ورفع نسخة منه الى مكتبة السلطان . ثم مدح السلطان بقصيدتين . ثم أظلم الجو كعادته بينهما . فخرج الى مصر زاعما انه يرغب في قضاء فرض الحج ، فكان له ذلك سنة ٧٨٤ هـ. ١٣٧٢ م. . رحل الى مصر وحيدا وأقام شهرا بالاسكندرية لتهيئة اسباب الحج . « ولم يقدّر عامئذ فانتقلت الى القاهرة اول ذي القعدة » . ويصف ابن خلدون القاهرة فيقول : « فرأيت حضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الامم ومدرج الذر من البشر وايوان الاسلام وكرسي الملك ، تلوح القصور والاواوين في جوه وتزهر الخوانك (ق) والمدارس بآفاقه وتضيء البدور والكواكب من علمائه ، قد مثل بشاطىء بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء يسقيهم النهل والعلل سيحه ... ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة وأسواقها تزخر بالنعم » . نحن لم نقل ان ابن خلدون اديب ، وانما هو عالم ، ولكننا حينما نقرأ وصفه للقاهرة ، نشعر فعلا ان ابن خلدون عالم واديب . فهو اذ يبين عظمة القاهرة علما واسلاما ، يبين روعتها أرضا وسماء وازدهارها روحا ومادة . ويضيف ابن خلدون « فقلت له (لابي عبد الله المقري) كيف هذه القاهرة ؟ فقال : من لم يرها لم يعرف عز الاسلام » . كانت القاهرة في القرن الرابع عشر عز الاسلام أي أنها كانت الارض المخلصة للمؤسسات الاسلامية ، المبشرة بالفكرولوجيا الاسلامية عن طريق الازهر والمدارس والخوانق . ولعل جموح العالم الخلدوني قد دفعه الى تغيير مناخه الفكري والتعرف على مناخ اخر . فجلس للتدريس بالجامع الازهر واتصل بالسلطان . وكان في مصر مدارس للاوقاف كالتي نجدها في لبنان حاليا وسواه . وعمل ابن خلدون عالم واديب . فهو اذ يبين عظمة القاهرة علما واسلاما ، ثم تولى منصب القاضي المالكي سنة ٧٨٦ هـ. ثم لا يلبث ان يظلم الجو بين الخلدوني والسلطان . فابن خلدون هو البطل المتقلب المحسود أبدا . يقول : « فكثر الشغب عليّ من كل جانب وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة . ووافق ذلك مصابي بالاهل والولد ، وصلوا من المغرب في السفين ، فأصابها عاصف من الريح فغرقت وذهب الموجود والسكن والمولود ، فعظم المصاب والجزع ورجح الزهد ، واعتزمت على الخروج عن المنصب فلم يوافقني عليه النصيح ممن استشرته ، خشية من نكير السلطان وسخطه » . لقد كانت المدارس بمصر تزود الطلاب بالعلم ، وكانت الخوانق تقام لاعانة الفقراء على التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الاذكار ونوافل الصلوات . وكانت الدولة التركية معنية بذلك . « واقتدى بسنتهم (أي بسنة أهل الدولة التركية بمصر والشام) في ذلك من تحت أيديهم من اهل الرياسة والثروة فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة ، وأصبحت معاشا للفقراء من الفقهاء والصوفية » . وكان بمصر مدرسة من انشاء صلاح الدين الايوبي وقفها على المالكية يتدارسون بها الفقه ، كما وقف أخرى على الشافعية . هذا يعطينا فكرة غير واضحة عن تعليم الفكرولوجيا الاسلامية في مصر. ويعيننا على فهم تطور التعليم الشافعي والمالكي . الا ان هذه الفكرة غير كافية ويا ليت ابن خلدون اهتم اكثر في الالحاح على دور التعليم بمصر انذاك . وابن خلدون لا يتردد في مدح ذوي السلطان مهما كانوا ، فمن خطبة له في القاهرة يقول : « ولم تزل الاجيال تتداول على ذلك والاعصار والدول تحتفل والامصار والليل يختلف والنهار حتى أظلت الاسلام دول هذه العصابة المنصورة من الترك ، الماحين بأنوار أسنتهم ظلم الضلالة والشك ، القاطعين بنصالهم المرهفة علائق اليمن والافك ، المصيبين بسهامهم النافذة ثغر الجهالة والشرك ... » (ص ٢٨١ ــ ٢٨٢) ، كتاب « التعريف بابن خلدون » . نعتقد ان ابن‌خلدون واضح كفاية . فهل هذا نقد للعرب ومدح للاتراك المستعمرين؟ لنترك هذا الان وسنعود الى رأي ابن خلدون في العرب حينما نتعرض للمقدمة .

— التتمة على الصفحة ٦٢ —

***

مرثية عمر

***

طاردني في خفه المقطوع
يضربني بالجوع
يضربني بالخنجر المطوى في عباءة الخلافه
متهما اياي بالعرافه
يجلدني ، يقيم حد الكفر فيمن يشرب النبيذ من خابية الخرافه
يطردني الى مدائن الهزيمه
يجعلني حجته الغراء في مواقف القيامه
بأنه جوعني ولم يجع
بأنه فضّحني ، غرّبني ، في داخلي نفاني
أقام بين الجلد والاعصاب مشرط المشاعر الموهومه
وجاءني معتذرا أليفا
ساومني على خراج الصمت باللذائذ القاتلة المحرمهَ
علمني التنازل القميء في رشاقة وكبرياء
علمني شعائر القزامه
أضحكني بالرعب والقتامه .
العالم ـ الخريطة الممزقه
العالم ـ الوجوه والملامح الملفقه
طاردني في خفه المقطوع
يضربني بالجوع .

***

من أنت يا محدثي في الجذر والفروع
من أنت يا مرتحلا في لبن الضروع
وصائحا مندلقا من الحوائط المخربه
وراكضا في عتمة السحابه
من أنت يا أمومة الالفة يا أبوة الغرابه
من أنت يا علامة العبور والوقوف
يا نهرا في الصيف يا فاكهة في كرمة الخريف
من أنت يا مغيب العينين في حمائل السيوف !!

***

أخرجني من عنق الزجاجه
توقع الصفاء في دوامة اللجاجه
أخرجني تحول الفصول
وساقني من حفرة الرفض الى شوارع القبول
أوقفني منتظرا مخالب اللون التي تحط في فاكهة الفجاجه
فنشرت نسيجها عناكب الذبول
واستنوقت جمالنا وأذنت في الاسطح الدجاجه .

***

مسافر في اليأس والكآبه
تضربني ـ في عدوها ـ حوافر السحابه

أقرأ ما تكتبه الشمس على حوائط الهواء
أقرأ ما تكتبه الكروم والاشجار في دفاتر القمر
أعود من بوابة الخروج
مكتهلا ، تركض في ملامحي الكآبه
تغسلني مواحق النسيان من ذاكرتي ، تحترق الكتابه
وتنبت الحراب في الحناجر
وتعشب الخناجر
وتنبت العيون في أقفية الزحام
ويؤكل اليأس على موائد الطعام
متبلا بالسحت والحرام .

***

الرجل الملثم الفقير
قابلني في عصب الصحراء
أوطأني الرداء والعباءة المرقعه
أقعدني في ظله ، قاسمني لقيمة ناشفة مبقعه
رمى لثامه .. فاشتعلت في اللحية الفصول
والتمعت في عينه شرارة البدء وغيمة الوصول
واغتسلت في شعره جنية الحقول
وانتقلت ما بيننا كؤوسنا باليأس والعزاء
وانشعب الحوار ..
أخرج من أكمامه درته القديمه ..

***

قابلني في عصب الصحراء
قاسمني ثريدة الرمل على موائد الغداء
قاسمني الجرادق المرة سائر النهار
وقال لي : تستوجب الحد اذا زنيت
فما تقول في عالمك ــ الربيطه
والنهر الديوث والطمى الذي ينبت زهر اللواطه
وشجر الزنا وسفلس الكروم !!
وقال لي : تخون لو أضعت بعرة من ابل الجماعه
فما تقول فيمن ضيع الانسان في ارتداغه الذليل
وضيع اليوم من الضحى والظهر والاصيل !!
وما تقول فيمن خالس الرياح سرها
روضها .. أقامها شجيرة عارية أو حائطا او مقصله !!
وما تقول فيمن روض النهر فلا ينضب أو يفيض
وجذ رأسه ، أقامه خرارة ومزبلة !!
وقال لي : ما بين شرك الشك وشرك اليقين
تكسرت راسك وانتحرت ،
دخلت في هاوية التوحيـــد راقصا فهالك الصمت
وهالك الظلام
فما تقول في الآلهة الالف التي تموت أو تبعث كل عام
تأتيك في طقوسها تسألك الصمت وتأخذ الخراج
تسألك العبور في القناطر الموسومة
تمنحك الحياة لو دخلت ــ طائعا ــ في السداب المنهوب
والغنيمه
تمنحك النصر اذا قنعت بالهزيمة !!

***

الحرس الذي يدرع الآن بكل لون
يثقب وجه الارض
يلقمك الشص اذا رضيت او أبيت
يقيم حائط السجن أمام كل بيت
يزرع في حدائق العالم شجر الكراهه ..

حملني أرغفة النوى ونسي الادام
ألبسني عباءة اليأس وظمأ الغمام
ونقشت درته خطوطها الزرقاء في القلب وفي العظام .

حملني السلام
لنهر العقم الذي يطفح في الزحام
والزور والارصفة المراوغه .

حملني السلام
للجمل ــ الناقة ، أو للبشر ــ الانعام
والجوع في القرى المرغه .

حملني السلام
لكل ما يكتب او يقال
خيرني ما بين أن أحمل شارة النفي وبيرق الظلام
أو أبدأ الرقص على طقوس الطرق الواضحة العريضه .

***

ما طعم ما يدره ثدياك يا موسمنا المتوجه
حليبك الممزوج بالقصائد المضرجه
أحرقني ،
فاخترت أن أجوع .

***

قابلني مرقع العباءة
في كل رقعة دماء قرية ، والخيط من حشائش الحقول
رأيته يضحك أو يبكي بكل لهجة ، سمعته يقول
أغنية دامية الايقاع تسأل الرفد وتسأل الفصول
أن تملأ المخلاة بالقمح ليبدأ السفر
من كل ما استبيح من قرى ومن مدن
الى طريقه السذلى في المناجم الحرام ..

القاهرة

محمد عفيفي مطر

المدينة التي قتلها الصمت

مسرحية بقلم محيي الدين اسماعيل

الشخصيات :

الملك كشترا
قائد الفرسان كونتاي
كبير الفرسان ريماندا
الفارس ساتي
الحارس
الجندي
الرسول
الحاجب
أشخاص اخرون

المشهد الاول

(الوقت مساء . قاعة العرش الكبرى . في صدرها العرش يجلس عليه الملك ، وهو لابس السواد ، وعلى صدره ماسة كبيرة . ازاء جدران القاعة ، كراس من طراز قديم جدا . وفي وسط القاعة منضدة كبيرة وحولها بعض الكراسي وعليها أوراق ملفوفة ، وقد ربطت بشرائط متعددة الالوان ، وكتاب كبير ، وفي وسط المنضدة مزهرية من طراز قديم جدا ، وراء الملك شباك طويل ، يمتد من السقف حتى بلاط القاعة . على الجدران علقت رايات وأعلام مختلفة الالوان . حول الملك يقف رجال البلاط بملابسهم الرسمية . يتقدمهم قائد الفرسان. الملك مشغول بقراءة بعض الوثائق . رجال البلاط يتهامسون فيما بينهم. بعد لحظات يضع الملك الوثائق امامه) .

كشترا : والان ألم يصل بعد الرسول الذي أوفدناه ؟ لعله هلك في الطريق بسبب صقيع الشمال ، فما زلنا ننتظره منذ الامس .

كونتاي : من يدري ؟ لعله هلك بسبب الصقيع ، او ضل في الغيوم الكاسحة على جبال التخوم ، او لعل رعودا قاصفة مزقته . فتخوم الشمال تغلي أحشاؤها بالنذر العجيبة في هذه الايام .

كشترا : نعم يا كونتاي ، تغلي احشاؤها بالنذر العجيبة ... ولكن من السماء ... الرعود القاصفة من السماء ... الغيوم الكاسحة من السماء ... الصواعق جميعها تنقض من السماء ... الاجرام الملتهبة من السماء ... جميع تلك النذر من السماء ... اما الارض فصامتة خاشعة ، ليس فيها سوى الصقيع !

كونتاي : بلى ! انها نذر السماء للارض ! (جانبا) السماء تجلد الارض ... تصفعها على وجهها ... تبصق في جبينها الذليل ، لعلها تستيقظ .

الحاجب : (يطرق الارض ثلاثا برمحه فيتوجه الجميع بأنظارهم صوب الباب)

رسول مولاي الملك !

كشترا : فليدخل حالا !

(يدخل الرسول لاهثا ويجثو أمام الملك)

لقد طال انتظارنا لك أيها الرسول حتى كدنا نيأس من عودتك . تعال حدثنا عما رأيت ... عن كل شيء !

الرسول : مولاي الملك ! لقد توغلت هناك ، كما أمرني مولاي الى ما وراء قلعة الحرس الكبرى هناك رأيت كل شيء ... رأيت كل شيء يا مولاي ، بعيني ...

كونتاي : وماذا رأيت ؟ حدثنا أيها الرسول !

الرسول : بعيني هاتين ، رأيت كل شيء ... شيء مفزع حقا !

كشترا : (فيما تسري همهمة بين رجال البلاط ، يقف الملك مغضبا)

ماذا تقول ؟ دعوني أسمع يا رجال ! قف يا فتى ! ماذا قلت ؟ شيء مفزع !؟ أنت تعلم رغبتنا ورغبة رجالنا في البلاط عندما أوفدناك في هذه المهمة الصعبة .

(ينظر رجال البلاط الى بعضهم البعض)

... والان ، حدثنا أيها الرسول ... حدثنا عن حراس مملكتي ومملكة أسلافي العظام ... عن رماحهم المسنونة ، ودروعهم التي هي أشد ألقا من جميع كواكب السماء ، وعن البرج الصامد الذي ابتنيته تخليدا لذكرى أبي الشهيد ! تكلم ايها الرسول !

الرسول : (متلعثما)

نعم مولاي ... مولاي ... رأيت كل شيء ... رأيت جنود مولاي الملك ، على التخوم ، برماحهم المسنونة ، ودروعهم التي هي أشد ألقا من جميع كواكب السماء ... وهناك ... هناك رأيت البرج الشامخ الصامد ، الذي ابتناه مولاي الملك ، تخليدا لذكرى مولانا الملك الشهيد ... جنود مولاي هناك ، بانتظار كل ما يمكن ان يكون ...

كشترا : (مقاطعا بغضب)

بانتظار ماذا أيها الاحمق ؟... يا للغباء ! وأنت أيضا أيها الصعلوك ، تتحدث عما يمكن أن يكون ! بانتظار ماذا أيتها الحشرة المسحوقة تحت النعال ؟ ما يمكن ان يكون

هو بأمري .. وأما ما لا يمكن ان يكون ... فهو بأمري أيضا !

الرسول : (مذعورا)

مولاي !... مولاي !... بانتظار أمر مولاي .

الجميع بانتظار أمر مولاي .

كشترا : نعم ، بانتظار أمري . هذا هو كل ما في الامر . اذن فليسمع رجال بلاطي الكرام ، شهادة هذا الرسول العائد توا من التخوم . ذلك هو وعد السماء ، فقد انتهت النذر . أرأيتم يا رجال بلاطي الاعزاء ؟ ذلك هو وعد السماء . ان الايمان وحده لا يكفي . ينبغي ان نبتهل شكرا للسماء .

(يرفع الملك يديه مبتهلا . ويرفع رجال البلاط أيديهم بعده ، ما عدا كونتاي قائد الفرسان ، فانه ينتبذ ناحية ويرفع رأسه الى السماء . لحظة صمت)

كشترا : كونتاي يا طليعة فرساني البواسل ! لماذا لم تنضم الينا في الابتهال ؟

كونتاي : الابتهال مع الفجر ينبوع لا ينضب. سأبتهل مع الفجر ، قبل ان يغور اخر نجم من السماء ... سأبتهل طويلا وعميقا بين ذراعي الفجر .

كشترا : حسنا !... والان يا رجالي ، يا رجال العهد ، بعد ان استمعنا الى شهادة الرسول ، عليكم ان تخرجوا الى المدينة لتعلنوا لافراد شعبي ، من أقصى المدينة الى أقصاها ، ان ليس ثمة شيء يمكن ان يكون الا بأمري ، واما ما لا يمكن ان يكون .. فهو بأمري أيضا . كل شيء وادع مستكين يستمطر رحمتي . أريد ، يا رجال ، ان تهدأ ثائرة الناس ، ليعودوا الى أعمالهم وحرفهم مطمئنين ، فقد انتهت بذاءة أولئك الذين ارادوا ان ينزلوا بالشعب أفدح الالام ، وان يبتدعوا له اوهاما ورذائل جديدة . لقد حلت نهاية أولئك الذئاب الذين يريدون ان يحكموا المدينة من الظلام .

والان ... اسمحوا لي ، يا رجالي ، ان اذهب الى الملكة ، فهي بانتظار هذا النبأ السعيد ، منذ الامس .

(كمن يحدث نفسه)

وسأطبع على خدها الايمن ، في موضع الغمازة الحسناء ، قبلة مع هذا النبأ السعيد .

(يلتفت الى رجال البلاط) والان تفرقوا في المدينة ، يا رجال ! وحذار ان تعلن سوى شهادة هذا الرسول .. والى اللقاء ... وأنت يا كونتاي ، لا تنس ان تبتهل مع مطلع الفجر للسماء ...

كونتاي : لن أنسى .. لن أنسى .

(يخرج الملك . وبعد لحظات من الصمت والحيرة ، يخرج رجال البلاط متثاقلين ، ويتخلف كونتاي وريماندا كبير الفرسان والرسول)

كونتاي : أما زالت هناك سوق للحماقات والاكاذيب ؟ أتظل هذه الفنون الدموية تستمد طغيانها من هذا الصمت ؟ أيظل صمتنا هذا صمتا بلا معنى ، وبلا ألم ، لانه اصغر من الالم ، وبلا جبن ، لانه أضعف من الجبن ؟ هذا الصمت .. عالم عجيب تسكنه الارواح الشريره ، والاشباح المضللة، تريد ان تقود خطانا الى الهاوية . ألا نستطيع أن نجتاز هذا الحاجز الخانق ؟... والان ، تعال أيها الرسول ! أنظر الى يديك أنظر اليهما جيدا ...

الرسول : نعم سيدي ... ما بهما ؟

كونتاي : (يضحك بألم)

يداك هاتان ، ألا ترى فيهما شيئا ، أيها الفتى؟

الرسول : لا أرى فيهما شيئا ، يا سيدي .

كونتاي : أنظر اليهما مليا ... تأملهما (بصوت جهير) ... انك تطبق بهما على أعظم لحظة من لحظات التاريخ ... تطبق بهما على لحظة انتحار الصمت . ألا تريد ان تطلق هذه اللحظة الكبرى ؟ مسكينة هذه اللحظة العذراء ... انها تختنق !

الرسول : لست أدري يا سيدي .

كونتاي : أتعرف ، كيف تطلق تلك اللحظة الكبرى التي سينهار فيها جدار الصمت الخانق ؟ أنت لا تعرف شيئا عن هذا أيها الفتى . تعال وحدثنا عما رأيت ، هناك ، وراء التخوم .

الرسول : سيدي ، هناك رأيت ، كما قلت ، الكل بانتظار ...

ريماندا : (مقاطعا) بانتظار أوامر مولاك . ثم ماذا بعد ذلك ؟ تحدث ، فقد أزهقت أرواحنا .

الرسول : سيدي رأيت .. رأيت جنود مولاي الملك.

ريماندا : (مقاطعا) ... بحرابهم المسنونة ، ودروعهم التي هي أشد القا من جميع كواكب السماء ، والبرج الصامد الشامخ ... اهذا هو كل ما في الامر ؟ تحدث!.. أنطق ولم بكلمة واحدة ، أيها الاحمق !

الرسول : (مرعوبا)

لا شيء يا سيدي ... لا شيء غير هذا يا سيدي .

ريماندا : يا لك من بليد أحمق . حلت عليك وعليه اللعنة !

(يخرج)

كونتاي : والان تعال ايها الفتى ! اطمئن الى صدري هذا الذي واجه أهوال الملاحم وانفاس الموت . الجميع بانتظار هذا . لقد أصبح الجميع يعيشون من أجل هذا الانتظار . كفى صمتا ، أيها الفتى . حتى الموتى والشهداء غدوا سجناء الانتظار . بكلمة واحدة يتم كل شيء . وبعد ذلك أترك لي أن أنشد المرثية الاخيرة .

الرسول : آه ما أشقاني !... لماذا وقع علي الخيار ؟

كونتاي : ومن يدري ، لماذا وقع عليك الخيار ؟... لعل الخيار وقع عليك ، لانك من أعظم عصاة التاريخ أيها الفتى الصغير !

الرسول : من أعظم عصاة التاريخ ؟! أواه !.. لم أعد أفهم .. ألم يعد هناك فارق بين العصيان والاذعان ؟

كونتاي : عبث عقيم ! كلمة واحدة ، كالموت ، وينتهي كل شيء .

الرسول : سيدي ، لا أستطيع . أريد هدنة مع نفسي ، أحس كأن جميع الضباب المحلق فوق التخوم ، يطوف في جمجمتي .. جميع ضباب العالم هنا في راسي (يضرب راسه بيديه) .. العصيان .. الاذعان .. كلمتان من ضباب ... كل شيء ضباب في عيني .. كل شيء ضباب .. ضباب (يبكي) .

كونتاي : (كمن يحدث نفسه)

وهكذا تكون الهدنة ضياعا أيها الفتى ! هكذا تخسر الخيار في عالم من ضباب هناك طريق واحدة ، لا غير ، تقودنا الى ما وراء هذا الحاجز الملكي . علي أن أخطو اليها ، فلن تصرفني عنها جميع لعنات الارض (يلتفت الى الرسول) وأنت أيها الفتى ، انصرف الان ، وليكن لك سلام مع نفسك . أما الهدنة فضياع ، يقذف بك الى عالم الضباب . عد الى حضن امك ، فهي ما زالت بانتظارك منذ أمس الاول .

الرسول : سيدي ، شكرا لك ومعذرة يا سيدي !

(يخرج)

كونتاي : أعذرك أيها الفتى ، وليكن لك سلام مع نفسك !

ان ذلك الحاجز لاعلى من قامتك بكثير . ولكن من يدري لعلي لا أستطيع ان اجتازه . لعلي لن أكون من ضحايا الصمت والانحلال ، والمجد والسلطان . لعلهم سيطعنونني بخنجر في الظهر ، ويظلون يصفقون بسخرية كسخرية الاطفال .

ولكن لا بأس ، فسيستفيقون على اخر مقطع من تلك المرثية ... سيهبون مذعورين عن افرشتهم البالية ، وقد اختنقوا بمقاطع المرثية السوداء .

آه ! كم أنا متعب الان ! ان هذه المرثية السوداء لا تنفك تدوي في أذني .. مسكين هذا الفتى ! انه تصميم بلا تنفيذ . ولكم كنت قاسيا ومنافقا ! لقد اردت ان ادفع به ليحمل عني عبء التنفيذ . ولكنه كان واهنا يرتعد ... والان الى الغد ... الى الغد ...

(يدخل فجأة ساتي حارس كونتاي ، مدججا بالسلاح وعلى خوذته ريشة بيضاء)

ساتي : وماذا في الغد يا سيدي ؟ أتحتاجني غدا ؟

كونتاي : أهذا أنت يا حارسي الامين ؟ غدا ؟... لا ... لا أظن اني بحاجة اليك غدا ...

ساتي : سمعتك يا سيدي ، تقول كلاما لم أتبينه ، وتقول بعده : « الى الغد »

كونتاي : ساتي !... اعفيتك الليلة من دور حراستك .. اذهب ضاحكا الى بيتك ، فهناك زوجتك بانتظارك ، بدونك ستظل ترتعش الليلة حتى الفجر ... ولا تنس ان تلقي عنك هذه الحفنة من الحديد يا ساتي .

ساتي : الان يا سيدي ؟ وكيف ؟ هل نسيت ؟ لم أعد أفهم يا سيدي .

كونتاي : لست بحاجة اليك الليلة يا ساتي العزيز .. وأنت لست بحاجة الى هذه الكومة من الحديد ...

ساتي : ولكن كيف ؟

كونتاي : كومة من قش ...

ساتي : ماذا تقول يا سيدي كونتاي ؟

كونتاي : كومة من قش .. كومة من قش لا غير !

(يخرج ويترك ساتي وحيدا يتلمس ببلاهة سيفه)

ستار

المشهد الثاني

(الوقت في الهزيع الاخير من الليل .

قاعة كبيرة في وسطها منضدة كبيرة ، عليها بعض الاسلحة والدروع ، ومجموعة من الشموع . وعلى الجدران علقت سيوف ورماح وتروس وبعض الرايات والاعلام . شباك مربع ، يطل على ساحة المدينة . بعض الكراسي القديمة الطراز متناثرة في أرجاء القاعة .

كونتاي بالقرب من الشباك ، يتأمل السماء بصمت . ريماندا وساتي وبعض الجنود ورجال البلاط بانتظار أن ينهي ابتهاله ويتحدث اليهم .)

ريماندا : انه يطيل الابتهال الصامت اليوم . وأرى انه قد تغير كثيرا منذ الامس . بدأ الفجر يطل علينا ... أطفيء الشموع يا ساتي ، واتركه في احضان الفجر .

(يتقدم ساتي ويطفيء الشموع)

ولكن الى متى ننتظر ؟ انني أخشى أن يبددنا نور الفجر ... تقدم اليه يا ساتي واهمس في أذنيه ...

ساتي : اخفض من صوتك يا سيدي ، انه يوشك ان ينهي ابتهاله ... ما أشد شحوب وجهه اليوم ، حتى لاكاد أنكره ، لفرط ما تغير !

(بعد لحظات ، ينهي كونتاي ابتهاله ، ويتجه نحو أصحابه)

كونتاي : أما زلتم هنا بانتظاري ايها الاصحاب ؟ أية أسرار كانت تتململ في الليلة الماضية ، بانتظار الصبح !

ريماندا : الانتظار !... الانتظار !.. لم نعد نملك شيئا سوى الانتظار يا سيدي كونتاي . والان نرى ان يخرج ساتي الى سوق المدينة ليجمع من حوله الناس ، وعندئذ تخرج اليهم لتقص عليهم قصة ما ينتظرون . لقد أزف الموعد يا سيدي ، والفجر قد أشرق ...

(كونتاي يقف ساهما ونظره معلق في الشباك)

سيدي كونتاي ما لك واجما ؟ علينا ان نبدأ حالا . لقد سئمنا الانتظار .. لقد أطفأنا الشموع .

كونتاي : لم يعد امامك سوى الانتظار يا ريماندا العزيز !.. مخلوقات سجينة الانتظار في عالم الزمهرير والصمت .

ريماندا : هيا بنا يا سيدي كونتاي !

كونتاي : الى أين ؟

ريماندا : ماذا تعني يا سيدي كونتاي ؟

كونتاي : تم كل شيء ليلة أمس . لقد سمعت من هنا صرخات مسمومة تمزق وجه الصمت . دماء آسنة كدماء المستنقعات تتدفق من وجه الصمت الكريه .

ريماندا : ماذا تقول يا كونتاي ، يا سيد الملاحم والاهوال ؟

كونتاي : (بصوت مهيب) لقد تم كل شيء يا ريماندا العزيز .. لقد فات الاوان .

الجميع : فات الاوان ؟

كيف ؟ فلنخرج .. فلنمزق الصمت .. الموت للصمت !

كونتاي : مهلا اخوتي ! .. (مشيرا باصبعه الى الشباك) مع هذا الصبح ستغتسل مدينتنا بدمائها ، وسوف نسمع الانين يفتت الاكباد والنحيب بين القبور والركام والاشلاء .. ولسوف تسمعون صرخات النكر الحمراء ، وتختنق المدينة بالدخان ، وتذوب كما يذوب الشمع بالنار ، حتى ترتفع صرخاتها فلا تسمع منها شيئا .. وسوف تشرق الشمس مرة اخرى فتجف تلك الدماء ، لنسأل أنفسنا ! أين أهوال الامس ؟

ريماندا : اذن ، فلنبدأ قبل مشرق الشمس يا سيدي كونتاي .. فلنبدأ حالا ... هيا بنا !...

كونتاي : لقد تم كل شيء يا صحاب ، وعما قريب تدفع الثمن باهظا مدينتنا الغافية .. سنعرف غدا برودة الظلام اذ تطبق علينا النذر الدامية من فوق .. سنظل نرتعش من غير دفء ، حتى نخاع العظم .. سنمر في ليل قطبي لا يهدأ زمهريره .. سنبكي .. سنبكي طويلا .. سنندم .. سنندم طويلا ، قبل ان تجف الدماء تحت الشمس ، فتنبعث العطور القديمة الخصبة ...

ريماندا : ما تقول يا سيدي كونتاي ؟

كونتاي : تلك هي أسرار البارحة التي كانت تتحلل بصمت ، استمعوا اليها .. انصتوا ! (أصوات تقترب من بعيد فتتضح صرخات وقرع طبول وأصوات أبواق ووقع حوافر خيول ... جموع هادرة تصخب)

الجميع : ما هذا ؟ أنصتوا ... أنصتوا ... حقا لقد تم كل شيء ... لقد حلت النهاية ...

كونتاي : ومن هذه النهاية سنبدأ من جديد ..

ريماندا : يا للعار (يجهش بالبكاء) يا للعار ؟ يا لعارك يا ريماندا !..

(الجميع يتطلعون من الشباك ، ويظل كونتاي واقفا بصمت .. يدخل احد الجنود جريحا ...)

الجندي : سيدي كونتاي ... آه ... هول لا عهد لاحد بمثله ... لقد هبطوا علينا من الجبال ... مع مطلع الفجر ... الغزاة السود ... يسحقون المدينة سحقا ... آه ... كشترا اللعين خرج لاهثا جاحظ العينين من قصره .. لقد مزقوه ... قتلوه ... ألقوا بجثته النتنة في النهر ... سيدي كونتاي آلهة سقر خرجت بكل جوعها الابدي . لقد انتهى كل شيء . كل شيء رماد ... رماد ودم ... آه !... (يسقط على الارض ويموت)

الجميع : يا للعار !... النساء !... الاطفال !... عرض مدينتنا يتمزق ، وليس الصمت . أهكذا ننتهي ؟ يا للعار !... الدم يجمد من هذا الهول !.. ما العمل ؟

كونتاي : ذلك هو ثمن الصمت ندفعه اليوم . ولكن لا تنسوا يا صحاب ، ان هناك زهرة تنمو من الدم والرماد ... زهرة الدم والرماد .

(أصوات تقترب وصرخات)

ريماندا : ها هم يقتربون !.. يقتربون !.. هذه الغيلان الجهنمية المسعورة !.

كونتاي : تفرقوا يا صحاب !.. الى أن تنمو زهرة الدم والرماد .

(يخرجون . كونتاي وحده)

كونتاي : الى الملتقى يا صحاب !.. مرة أخرى في الانتظار ، سأنتظر .. سأدخل ذلك الليل القطبي الذي لا يهدأ زمهريره ، وسأرتجف حتى نخاع العظم ، الى ان تظهر تلك الزهرة الوديعة : زهرة الدم والرماد ، فتعبق بالعطور القديمة المخصاب .. الى الملتقى يا صحاب ..

(تهب ريح عاتية : تصطفق الابواب، ويسود ظلام .. كونتاي وحيدا ..)

ستار

بيروت — محيي الدين اسماعيل

صدر حديثا :

اخر رواية كتبها الاديب الكبير

كولن ويلسون

ترجمة يوسف شرورو وعمر يمق

الشك

رواية عاطفية ، وفلسفية ، وبوليسية ... في وقت واحد ! وهي كذلك فضح لاساليب اليهود الاجرامية وتحليل لتأثير المخدرات !

من هنا كان غنى رواية « الشك » ، وما تثيره لدى القارىء من شوق وفضول ... وليس ذلك غريبا على واحد من اكبر مفكري هذا العصر ...

منشورات دار الاداب — ٥٠٠ ق.ل



نصيب البشر

توفر المختصون من الباحثين الغربيين على دراسة « ملحمة قلقامش » من مختلف نواحيها .. فدرسوا تاريخيتها ، ودرسوا بعض جوانب الحياة والعقلية الرافدانية من خلال العقائد الدينية والافكار والاحداث الواردة فيها .. وتعقبوا أثر هذه العقائد والافكار والاحداث فيما جاء بعدها من كتب مقدسة وملاحم عالمية كبرى ، ابتداء من الياذة هوميروس حتى الملاحم الاوروبية المتأخرة في القرون الوسطى . واذا بملحمتنا التي لم يعرفها بعد ورثتها ، ينبوع ثقافي فياض يستقي منه الفكر الانساني ، مباشرة او مواسطة ، منذ عشرات القرون .

لكنهم لم يدرسوا فنية الملحمة دراسة وافية فيما يبدو ، بل وجدنا على العكس ان بعضهم لا يقدرون لها قيمة فنية عالية ، لانها على قولهم مؤلفة من اساطير سابقة متفرقة جمعت - في غير احكام كبير - لتكوين ملحمة منها .

على حين اننا نرى ان اكبر ما تتفرد به الملحمة ، وأدعى الى الاعجاب بأستاذية مؤلفها الشاعر البابلي العملاق ، هو بالذات دهاؤه الفني العظيم ، ولا سيما طريقته العجيبة الفذة - لم تزل فذة وعجيبة - في ربط أجزائها بعضها ببعض ، بلجام فني ، خداع غير منظور أحيانا ، ولكنه شديد المتانة ، لم نعرف له منافسا في أي عمل أدبي ، سردي ، اخر !

والمقطوفة التالية جزء من الملحمة يمكن عرضه مستقلا كأقصوصة تامة الخلقة ، ويبدو انها واحدة من الاساطير السومرية القديمة التي استعارها شاعرنا الفنان بأسلوبه ، ودمجها بطريقته ، ليجعل منها ركنا خطير الدلالة في ملحمته . والواقع ان الملحمة يمكن تفكيكها الى أجزاء مستقل بعضها عن بعض ، وكل منها لوحة فنية او اقصوصة رمزية . الا انها اذا اعيد تركيبها التحمت في كيان متماسك وثيق ، حتى لا تكاد الملحمة تستقيم وتستتم هندستها العامة المدروسة اذا طرح أي جزء منها .

وتبدأ الحادثة - في أقصوصتنا - بعد ان يكون الملك قلقامش قد ثكل صديقه انكيدو ، الذي شاركه مغامراته وانتصاراته في قتل المارد « خمبابا » صاحب غابة الارز ، والقضاء على الثور السماوي . فحزن عليه وهام في القفار سعيا الى لقاء جده « اوتا - نفشتم » الذي كان الالهة قد وهبوه الحياة الابدية ، لكي يسأله كيف يحظى بالخلود هو الاخر .

وفي طريقه اليه فتك بالاسود ، واجتاز مسالك جبال « ماشو » التي يملاها الظلام . وهذه الاشياء - التي سيرد ذكرها : الاسود ، ماشو ، خمبابا ، ثور السماء .. يرمز بها المؤلف الى معان او اشياء لم يوضحها في الملحمة ، ربما لانها كانت معروفة لدى معاصريه . ولم يتوصل الباحثون بعد الى معرفة حقيقة هذه الرموز الا رجما بغيوب ، على الاغلب .

ثم يمر قلقامش في تطوافه بصاحبة الحانة « سدوري » ، ويجري بينهما الحوار الطريف الذي سنرى ، فتخبره ان خلود الانسان محال ، وان عليه أن يعكف على متاع الحياة ومباهجها ، ليلا ونهارا .. وهذا هو « نصيب البشر » !

ويهمنا قبل عرض مقطوفتنا الملحمية على القارىء الكريم ان نلفت نظره الى ان فلسفة اللذة هذه ليست هدف الملحمة ، وان كان بعض الغربيين يظنها تمثل مفهوم الحياة عند أهل الرافدين عن الحياة . وفي هذا الحكم شيء من تعميم وتسرع .

فاولا ، لا توجد أمة في قديم ولا حديث الا وقد اخذ بعض مفكريها بهذه (الفلسفة) ودعا اليها . وفلسفة الخيام - الفارسي - مثلا قائمة بجملتها على هذه الفكرة ، التي عرضها في صور مختلفة في رباعيات له متعددة .

ثانيا ، ان « سدوري » صاحبة الحانة هذه ، وصاحبة النظرية ، وهي الهة أو شبه الهة ، ليست عراقية فيما يظهر ، وانما هي على الاغلب من (الحوريين) الذين حكموا العراق القديم امدا . لان اسمها من اللغة الحورية ، ومعناه (الشابة) .

ثالثا ، وهو الاهم والاصدق دلالة ، ان المؤلف - البابلي - لم يورد هذه النظرية - الاجنبية - ليأخذ بها ، بل لينبذها ! فان قلقامش لم يلتفت اليها ، بل مضى في سبيله ، وراء هدفه البعيد : البحث عن الخلود .

فيما يخص طريقتنا في نظم هذه المأثرة سيلحظ القارىء ولا مؤاخذة - اننا لم نصطنع الجزالة وما اليها من أساليب البلاغة التقليدية ، ولا الاستعارات الزخرفية وما اليها من أساليب البلاغة الحديثة ، وانما اعتصمنا بالبساطة حفاظا على بدائيتها الفنية ، وأسلوبها الملحمي ، وطراءتها الاثرية .

تشرد

.. ونظرت سدوري
صاحبة الحان التي تسكن عند
ساحل البحور
فأبصرت قلقاش مقبلا ، كأيلا
كساؤه جلد ، ووجهه مشعث معفر
كمن يعاني سفرا طويلا
باد عليه الجهد والتعثر
لكن لحم جسمه
من معدن الارباب !
فحينما تفرست صاحبة الحانوت في
قلقامش الجوّاب
قالت تناجي نفسها بهذه الالفاظ :
« يظهر ان ذلك المخلوق قاتل طريد !
فيا ترى أين يريد ؟ »
وعندما رأته يدنو قاصدا جنابها
قامت وسدت بابها
وأحكمت اغلاقه
بمزلاج !
فاستمع القادم قلقامش صرير الباب
فاغتاظ
وصاح بالفتاة وهو مهتاج :
« أنكرت ماذا فيَّ يا صاحبة الشراب؟
ماذا أصابك
فقمت توصدين في وجهي بابك ؟
حتى لقد أحكمته
بمزلاج !
لاهشمن بابك وأسحقن المدخلا .. »

بطـولات

وزاد قلقامش مسترسلا
يخاطب الصبية الخمّاره :
« استمعي يا جاره !
اني أنا قلقاشو !..
أتيت من وراء ماشو
أنا الذي أمسكت بالثور الذي
أتى من السماء
أنا الذي قتلته !
أنا الذي
قهرت قهرا حارس الغاب ، وأهلكته
انا الذي
صرعت خمبابا الذي
في غابة الارز ، وجدلته
أنا الـذي
فتكت فتكا بالاسود الصائله
عند مجازات الجبال ! »

تردي الحال

فنطقت صاحبة الراح سدوري قائله
تجيب مرتابه :
« ان كنت حقــا أنت قلقــامش ،
زين الابطـال
ذاك الذي
صال وأردى حارس الغابه
وقهر المارد خمبابا الذي
يسكن غاب الارز
فاشتهر اسمه بكل سؤدد وعز
وقتل الاسود في مداخل الجبال
وأمسك الثور السماوي وأرداه
فلم اذن قد ذبلت وجنتاك ؟
وبرقع الحزن محياك ؟
وأضناه ؟
وامتلك القنوط قلبك الشجاع الفتاك؟
وانقلبت حالك قلبا كالذي أراه ؟
فجئت أشعث الاسارير ، كليلا ؟
كمن يعاني سفرا طويلا ؟
وبان في وجهك لفح القر والحر ؟
ولم تهيم كالشريد في مناحي البر ؟

ثكل

فقال قلقامش يجيب ربة الحانوت :
« وكيف لا تذبل وجنتاي ؟
وكيف لا يبرقع الحزن محياي ؟
ويضنيه ؟
ويملك القنوط قلبي الصوّال ؟
ويشقيه ؟
وكيف لا تنقلب الهيأة من حال الى حال؟
ويشعثُ الوجـه كمن برّح فيـه
سفر طويل ؟
ويسفع السحنة لفح القر والحر ؟
وكيف لا أهيم كالشريد في البر ؟
وان خلّي وأخي الصغير وافـاه
مصير البشر ؟
أخي الذي صاد حمار الوحش في القفار
واقتنص النمور في الادغال
وصارع الصعاب وانتصر
أخي الذي ارتقى ذرى الاجيال
وأمسك الثور السماوي وأرداه
وجدل المارد خمبابا الذي
يسكن غاب الارز
ففاز بالسؤدد والعز
ذلك انكيدو ، صديقي !
خلّي الذي أحببته
أحببته كثيرا ..
لكنني فقدته
فقدته أخيرا ..
قد انتهى الى الذي اليـه كل الناس
منتهون

تفجع

بكيته
في الليل والنهار حتى جفت الجفون
ندبته
ستة أيام على التوالي
ستة أيام على سبع ليالي !
معللا نفسي بأن يقيمه طول نواحـي
وبكائي !...
أحجمت عن اسلامه الى الثرى
أبقيته ازائي
أبقيته
ستة ايام على سبع ليالي
لم أستطع فراق صاحبي الى غير مآل
حتى رأيت الدود يهوى فوق وجهه !
أفزعني الردى !
فهمت على الارض على غير هدى

أين المفر ؟

ان الذي حل بصاحبي يقض مضجعي
رأيت فيه مصرعي
آه ، لقد صار خليلي الذي أحببته ترابا
كذاك شأني
سوف أنام مثله فلا أقوم من مكاني !
حتى نهاية الزمان ..
فالان يا صاحبة الحان ، أفي امكاني
الا أرى الموت الذي أخشاه ؟ »

فلسفة اللذة

ففتحت صاحبة الحانوت فاها
مجيبة اياه :
« أين تريد الان ، يا قلقامش الجبار؟
ان حياة تبتغيها لن تراها ..!
فعندما قدرت الارباب خلق البشر
قدرت الموت على البشر !
واحتفظت في يدها بالحياه !
الموت ما منه مفر
نعم ، فأما أنت يا قلقامش الجبار
فاملأ بأطيب الطعام والشراب جوفك
كن مرحا مبتهجا
في الليل والنهار
والق عنك خوفك !
اعكف على الملاهي
في كل يوم من حياتك القصيره
ولا تفوت متعة الرقص ، ولا الالعاب
ليلا ولا نهارا ..
والبس من الثياب
كل قشيب زاهي
ورأسك اغسله وبالماء استحم
ودلل الطفل الذي يمسك كفك
وفرح الزوج التي لديك في أحضانك
وضمها الى جنانك !
فانما هذا نصيب البشر ..! »

نحو الخلود

أردف قلقامش قائلا
مخاطبا صاحبة الحانة :
« صاحبة الحانة خبريني
من أين مذهبي الى
اوثا ـ نفشتم ؟.. »

عبد الحق فاضل
(نزيل الدار البيضاء)

العنف على الشاطئ

قصة بقلم محمد شكري

كنت اجلس على رصيف مقهى «سنترال». كان وضعي مسترخيا. وكانت لامبالاتي بالمارة تهدىء أعصابي. قال لي احدهم ذات مرة: ينبغي لمن يريد ان يكلمك، وأنت هكذا، ان يهزك من كتفيك لكي تتنبه.
كان نصفي الاسفل يحترق في الشمس: كانما هو عضو مصاب يعالج بالاشعاع. وضع النادل كوب الشاي على طاولتي، وحذرني بخفت:

– انه يحوم حولك، فلا تهتم به. يطلب جرعة شاي، واذا لم يعطها يطلب النعنع ليمتصه حين يفرغ الكوب.

– من تقصد .. ؟

– ميمون.

والتفت النادل الى ناحية ميمون. وكان ميمون يستند الى جدار فندق بسرا Becerra

– اهاه .. انني لم اره ...

واضاف النادل بلهجة حاقدة:

– انه يزعج لي الزبناء دائما عندما يأتي دور عملي.

وذكرته فجأة: انك نسيت أن تأتيني بالكوب الفارغ. كانت تلك عادتي: ان أصفي الجرعات في كوب كطفل يتلذذ بما يعمل.

وهز النادل رأسه ثم جر قدميه .. وحين أختفى صاح ميمون باهتياج من مكانه:

– لقد كان الملعون يشتمني .. اليس كذلك .. ؟ يكفي ان انظر الى حركة شفتيه لاعرف انه يتكلم عني بسوء .. ان سحنته تفضح طويته .. لكني اعرف ماذا سافعل لهؤلاء النذل الملاعين ذات يوم. اتمنى أن تكون هنا حاضرا لترى بعينيك: (وتخيل انه يحمل خنجرا فرفع يديه في الهواء): – هكذا ساهاجمهم دفعة واحدة فلا يفلت مني احدهم. (وطفق يطعنهم في الهواء على طريقة دون كيخوتي دي لا مانشا) وبعد ذلك لا يهمني ان اختفي الى الابد.

وصمت. وكان بعض المارة يتوقفون ثم يستأنفون سيرهم وهم يهزون رؤوسهم في اسف ... وفكرت: ان بعضهم يستعيذ بالله خوفا من ان ينتهي مثل ميمون. وظل هناك طفلان شرسان يحدقان في ميمون بهزء فصرفتهما بتوبيخ قاس. وبعد لحظة قلت لميمون بعطف:

– دعهم عنك يا ميمون، لان الازمة الاقتصادية هي التي تهيج اعصابهم، فلو كان هناك رواج لما كان هناك وقت ليلتفتوا اليك.

كنت اكلمه دون ان اهتم اذا كان سيفهمني ام لا !!؟ ولكني صدمت .. وادركت ان ميمون حقا يعاني مزيجا من الجنون المبكر وبارانويا الاضطهاد حين صاح:

– قنابل .. قنابل خضراء. السكين .. السكين والدم. موتى .. موتى وهم احياء.

واخرجت علبتي وعرضت عليه ان يدخن .. اقترب فسحب لفافة بيد مرتعشة .. وسخة.

وظهر النادل فقفز ميمون بخفة الى مكانه. وضع النادل الكوب الفارغ وسدد نظرة وجلة الى ميمون. وفكرت: (انه يعرف غضب ميمون ويخشاه) وقلت للنادل بجد:

– هل انا حر في ان يشاركني ميمون في شرب هذا الشاي .. ؟

– نعم. انت حر .. ولكن صاحب المقهى لا يطيق جلوس هذا المجنون في مقهاه. لقد تشاجر معه مرات بسبب هذا التصرف: ان جلوسه ينتهي دائما بمشاجرة يا سيد سامي. انت لا تعرف بعد بماذا يتلفظ عندما يحدث الناس ...

وقاطعته:

– انا اضمن لك بانه لن يزعج احدا هذه المرة.

والقى على ميمون نظرة سريعة ثم قال لي:

– انت المسؤول اذا حدث لك معه مكروه ... انني احذرك فقط من العاقبة ...

ونظرت الى ميمون باطمئنان فرأيته يدخن بهوس. ويلتهم النادل بنظراته الوحشية:

– انا المسؤول .. ولن يحدث مطلقا شيء ..

وشعرتني أيضا اهتاج للحظة: سأكون مسؤولا عن تصرفات انسان مرفوض .. ولا يطيقه احد .. وريثما أهدأ غصت في ذاتي: واذن فقد اصبح ميمون مخيفا بهذا الشكل آلزري .. منذ سنوات قليلة كنت اراه عاقلا: كان دليلا. وكان يتفاهم مع السياح بلغات كثيرة. وسمعت انه واحد من احسن المرشدين في طنجة عندما يتكلم الانجليزية. وكان ذات يوم على مقربة مني يقص على بعض اصدقائه مغامراته في ايطاليا، والبرتغال، واسبانيا، باسلوب مهذب ... ولعدة اشهر كان يرى دائما محيطا ذراعه بخصر شابة قيل لي انها اوسترالية. ورأيته لاخر مرة يعمل في متجر للصناعة التقليدية. وطرده صاحب المتجر لانه كان يخيف السواح، ويجعلهم يندهشون، فيستعجلون الخروج دون ان يشتروا شيئا. والتفت اليه:

– ميمون.

– نعم.

– تعال هنا ...

وكان عقب لفيفته يترمد بين جانبي اصبعيه الاصفرين.

– اجلس ...

ودفعت له بالكرسي .. وانفعل وهو يجلس:

– اتريد ان يهينني فالوي له رأسه هكذا: (وقام بحركة اولبية) او الفي في وجهه بقنابلي الخضراء .. ؟

– اسمع يا ميمون .. لن يحدث شيء من هذا .. لانه ليس هناك من يهينك اذا لم تبدأ أنت. ان على المرء ان يكون عاقلا فلا يؤذيه احد.

وصببت له في الكوب الفارغ:

– سنقتسم هذا الشاي.

ولمعت عيناه فتحرك الى الوراء ووقف:

– انني احتفظ بدوائي وراء باب الفندق ..

وتشكلت على وجهه بسمة كبيرة ذات قسمات متوترة .. ودهشت: (دواء) كان حافيا. وكانت قدماه موحلتين. وكان بنطاله متمزقا عند اعلى فخذيه .. وفقد قميصه الوحيد لونه الاصلي. ورأيته يشطب في الهواء بالبقلة، وهمست لنفسي: نعنع وحشي. وقال ميمون:

– هذه البقلة تداوي ...

– وماذا تداوي ؟

– تداويني انا.

– ماذا تداوي فيك ؟

– لا شيء .. ولكنها تطرد المرض من جسمي.

ـ أنت مريض ؟
ـ لا ، ولكنها تحميني من المرض .
وكنت اعرف ان البقلة (المرة) تعتبر عند بعض العامة نوعا من الادوية القديمة تطبخ جيدا مع الزبيب والشعير ، وشرب المحلول صباحا بقصد علاج السل وادواء اخرى .
وبدأ ينتف الوريقات ويضعها في الكوب بعناية .. وعرض علي نتفا فاطبقت على كوبي براحتي ، وابتسمت له .
ـ لا يا ميمون . ليس هذه المرة . وحين امرض ساطلب منك ان تأتيني بهذه البقلة العزيزة .
ـ ولكن يجب ان نمنع عنك المرض من الان . ثم انها تداوي اذا كنت مريضا .
ـ ليس هذه المرة يا ميمون . ثم انني لست مريضا .
وتأمل سبابته بدهشة كأنه يستشيرها .. وادخلها في الكوب .
وفكرت : ملعقة من لحم وعظم . كان يدفع الوريقات الى قاع الكوب بلذة مهووسة . ولم اشأ ان اعترض عليه بشيء .. فجميع تصرفاته ملك له . ثم انني صرت اقوى من أن اشمئز : استطيع ان أتناول طعامي بهدوء امام جثة مبقورة ، فكأن اللحم معد للشواء . وان كوبا من الصديد والدم قد يذكرني بامسية جميلة قائظة وانا اتناول كاسا مثلجا من مزيج الفراولة بالقشدة . ورفع الكوب الى فمه ورشف بعذوبة مسموعة . وفكرت : عسل .. عسل ساخن وزبدة متخيلة .
وسأل ميمون فجأة وعيناه تشتعلان :
ـ من هو الان في الجنة يا سامي ؟
وخيل لي اني لن اطفىء ابدا لهيبه :
ـ انت وحدك يا ميمون !
ـ وانت .. ؟
ـ انا ..
ـ نعم .
ـ اه ! يا الهي ! انني حيث الاخرون يا ميمون .
وقهقه ميمون في داخل كوبه فامتلأ الكوب بالضباب . كان جبينه يفرز عرقا طريا . وحين كانت تقسو اساريره كانت الحبات تتزاحم فينفرط لؤلؤه على صدغيه ، وجانبي حاجبيه ، ومنبت الانف .
ـ قل لي يا ميمون .. لماذا أنت هكذا لم تعد تشتغل .. ؟
وعبس . وخلت لحظة أن شظايا الكوب تنغرز في وجهي .. !
واحسست بألم وهمي خاطف في عيني : انسلاخ الاجفان في وجه الشمس ، وبدغدغات منغصة تشطب احشائي . وابتسمت له.وانتظرت. وظل يحدجني بتوهمه الحقيقي المخيف .
ومددت يدي الى علبتي فوق الطاولة ، فاذا يده تطبق على يدي. وابتسم بود ساذج عصبي ضاغطا على اسنانه :
ـ وانا .. الا ادخن من سجائرك .. ؟
وارتبكت :
ـ انما اردت ان اشعل لك واحدة منها يا ميمون .
ـ ها .. ها ها .. انت طيب . ها .. ها ها ... انت طيب جدا يا سامي . ها .. ها ها .. انت اخي .. ها .. ها ها ها ... انت اخي يا سامي . انت مثلي تماما . انت هو انا ، وانا هو انت . يجب ان لا تكون مثل الاخرين يا سامي . يجب ان نكون مثل ما هو انت معي ومثل ما هو انا معك .
وتوقف شاب خسيء ليسخر من ميمون ، ولكن احدهم مر بجانبه فجذبه من كمه ، ومضيا . والتفت الي ميمون بجد حزين :
ـ اتريد ان ترى دمه مسفوحا هنا في هذه الساحة ، فياتي رجال المطافىء ويغسلوا الارض ؟
ـ لا يا ميمون .. اترك هذه الساحة نظيفة .. ان الدم سيلوثها.. وربما لوثك أنت كذلك . ثم انا ايضا لا اريد ان اتلوث باحدهم .
ـ انني هكذا يا سامي : ارى دائما دم من يغيظني مسفوحا على الارض وهو يتمرغ مثل كبش الضحية . ان هذا يريح غضبي .
ـ وانا هل أغضبك .. ؟
ـ لا .. ليس بعد .. ولكن يجب ان تكون صديقي وتعيرني بعض المال لاهاجر الى اوستراليا .
واحسست بارتجاف يركض في احشائي . وقلت بمسكنة :
ـ ولكني لا أملك مالا ، فانا مثلك يا ميمون .
ورد بانفعال : ـ يجب ان اذهب الى اوستراليا .. يجب الا ابقى هنا وجوني هناك .
واخذ يمتص الكوب .. وانا افكر بتهيج مكبوت : واذن فان المتاعب تأتيه من اوستراليا .
ودمدم ميمون : الهجرة .. الهجرة يا سامي عندما يحب المرء امراة مثل جوني .
ـ ولماذا اوستراليا بالذات يا ميمون ؟
ـ لانها هناك .. وانا احبها .. !!
ـ من هي ؟
ـ جوني .
ـ فهمت .. ولكن المسافة ..
واوقفتني حركته السريعة .. واخرج جواز سفر ممزقا . وكانت بعض اوراقه منزوعة .. ورد بعزم :
ـ استطيع ان الحق بها الى هناك . انا استطيع .. فهل تعتقد معي ذلك يا سامي .. ؟
ـ انك تستطيع يا ميمون .. ولكن ذلك يكلف متاعب . (واضفت:) اكانت جوني طيبة معك عندما كانت هنا في طنجة .. ؟
ـ لم اعد اذكر كيف كانت معي .. ولكنها لن تستطيع ان تنكرني اذا هي رأتني الحق بها .. لقد قالت لي ذات يوم باني كنت الوحيد الذي كان يعرف كيف يضاجعها .
وابتسمت له :
ـ كانت تجد سعادتها في المضاجعة الكاملة .
ـ نعم . انا هو سعادتها .
واخرج من الكوب اوراق البقلة وبدأ يجتر .
وفكرت : ان ميمون يسترد عقله حينما يتحدث عن جوني . ان حاجته الى نفسه هي التي تجعله عاقلا . عقله في اوستراليا ، وهو هنا . وخيل لي ان ميمون يحدثني من اوستراليا حينما يتكلم واعيا .
الماضي : انه الداء والدواء . جوني والبقلة (المري) التي يجترها الان ميمون . ذات يوم سيصبح ميمون ، وجوني ، وانا .. بقولا مرة يجترها كبش الضحية . ان عالم اليوم كله هو بقول الغد : اكباش الضحية : بعرات يكورها طابور من الجعلان . وفاجأني ميمون ، وكانت اسنانه قد ابيضت بفعل النعنع الوحشي ، وفمه ظلا اخضر لزجا :
ـ لنذهب اذا شئت الى البحر .
ـ لماذا ... ؟
ـ لنصنع هناك الملح ونبيعه قبل ان تغيب الشمس .
ـ ذات يوم اخر يا ميمون .
واخرج من الكوب بقية الاوراق وعاد يجتر ... وفكرت : حاضره هنا جنون لا يحتمل .. وماضيه مثل بزاق يتدحرج على بعضه في قدر بلا غطاء على نار : انه لا يكاد يطل على الحاشية حتى تدفعه يد خشنة مرتجفة . اما مستقبله فانه بلوعة رملية : ابتلاع صاخب يتلوه هدوء وحشي . واشتعلت نظراته . وتلفت فاذا رجل جاف واقف امامنا .
وانتهر ميمون بازدراء :
ـ انهض وغادر مقهاي .
وانتفض ميمون فاعترضت :
ـ ولكنه الان عاقل لا يفعل شيئا .
وصاح الرجل باضطراب :
ـ انا الذي اعرفه خيرا منك . وانت لا تعرف متى يتصرف بجنون ... انه يقذف اي شيء في وجه اي كان عندما يصعد الزهري الى رأسه .

وعجبت لسكوت ميمون .. ايكون انه يخافه ام يحترمه .. ؟

وتبادل ميمون معي نظرات مرتبكة .. كئيبة .. ثم انصرف . ورأيته يقف في اقصى الساحة متوترا .. فافدا اهتمامه بمن حوله . وبعد لحظة خلع قميصه وتمدد على عتبة التلغراف الاسباني القديم عاريا حتى النطاق . وكان صدره الضخم الاسمر يلمع في الشمس : الزاد المجاني بعد الهواء والماء . كان يعرف نفسه : لوحة فريدة حية من العالم القديم ... حين كان الانسان صديق نفسه : لا ينتظر احدا .. ولا يشاركه في احلامه النرجسية احد .. انما هو كان رفيقـــا للعناصر التي تقوده .

وتكلم رجل كان يجلس خلفي : ـ انه يحب الشمس .

واجابه الجالس الى جانبه :

ـ من ، ميمون ؟

ـ نعم .

لقد صاح ذات يوم هنا بصوت دفاعي : خذوا مني كـــل شيء ، واتركوا لي الشمس والبحر وهذه الساحة .

وتوقف امامه شرطيان سريان . وكنت اعرف احدهما . ولكني كنت انفر منه لكبريائه الزائفة .. ورأيت ميمون يرتدي قميصه ويجلس على العتبة . وتركاه هناك .. لا شك ان احدهما قد قال له في شفقة عادلة: انهض اجلس كيفما تشاء .. لكن لا تتعر او تنم .. وان الاخر يكون قد أضاف : واذا عدنا ووجدناك تعرض نفسك من جديد قبضنا عليك بتهمة التشرد الاباحي .

وسمعت صاحب المقهى يقص على هرم عاقل مثله مساوىء ميمون:

ـ انه يحمل لعنة والديه اينما ذهب . لقد جاء عنده ابوه السيد ادريس من الريف فانكره ساخرا منه : « يجب ان اولد من جديد لاكون ابنك ، فتتولاني بالعناية حتى اكبر واجدني راضيا عن نفسي بانك ابي.. اما الان فانا ابو وابن نفسي : انا ادريس وميمون » . وتوقف صاحب المقهى لحظة ثم اضاف :

ـ اترون اذن .. لا شك ان اباه قد تألم كثيرا . فانا اعرف ذلك السيد الوقور ... انه رجل دين : من الدار الى المسجد ، ومـن المسجد الى العمل . ان الرجل الذي يلد ولدا مثل ميمون يجب ان يستغفر الله على مصيبته .

واختفى صاحب المقهى . وكانت هيأة ميمون تعكس همه. وفجأة تحرك ، كأنما نخس بسفود ، فاستوى واقفا ، وجاء يخطو تجاهي . وكان احد الكوبين ينكسر بسحر ، وتنفرز شظاياه في وجهي . وبحركة قوية رفع الكرسي وقلبه على وجهه :

ـ ليجلس الان الشيطان على هذا الكرسي .

وراءه صاحب المقهى من الداخل فخرج يعوي :

ـ ايها المجنون .. ايها الملعون .. انني استطيع ان انفيك مـن طنجة كلها .

وصفق ميمون عقبه براحة يده كبهلوان وصاح من بعيد :

ـ طز يا خالي طز .

واراد صاحب المقهى ان يلحق به ، ولكن احد الجالسين امسكه من ذراعه ، وقال له بأسف مواطىء :

ـ انت ترى انه مجنون ، فكن انت عاقلا . سيأخذونه الى المارستان بين يوم وآخر . ان ذلك سيكون في مصلحته . ولكن لا تكن انت هو السبب في ذلك .

ـ لكنه يدرك ماذا يفعل لو نعرف .. انه يبحث عمن يجنن . انه مجنون وليس مجنونا .

وتوقف هنيهة ثم أومأ الي وقال :

ـ انت يا سيد سامي جعلته اليوم يسيء الينا .. فهو حين يجد من يتواطأ مع تصرفاته يطغى ويحسب نفسه حارس هذه الساحة .

ودافعت عن الموقف :

ـ انت تعرف انه هكذا .. فيجب الا تضاعف من هياجه. خصوصا اذا كان يجلس هادئا مع احد الزبناء الذين يعطفون عليه .

ولم يجب .. وقال احد الجالسين ورائي :

ـ ان البطالة هي التي تخلق المجانين .

واجابه شيخ بلهجة انتقادية :

ـ كان زماننا اكثر بطالة من اليوم ، ومع ذلك لم يكن هناك من يجن بسبب التسكع . انما ترف الحضارة وعدم الرضا همـا اللذان يتلفان اعصاب الناس . القناعة هي العقل يا سيدي .

وبدأ ميمون يقوم بحركة رياضية كبطل يتهيأ لمباراة العدو قرب العتبة . وقال صاحب المقهى :

ـ انظروا .. انه يستعد الان للسباق مع متبار خيالي .. وهو الفائز دائما في مثل هذه المباراة التي يجريها مع نفسه .

وثنى ميمون ركبته اليمنى . وانتظر لحظة ، كأنما كان ينتظـر الاشارة الزمنية الدقيقة . وكأن الزمن قد تضخم فانفجر . وعـدا ميمون باقصى قواه . واندهش المارة .. ودمدم احدهم فـي سخط ونفاد صبر :

ـ ولكن اين حراس الامن ليوقفوا هذا التعيس المجنون ؟ .. ان افعاله تعكس علينا .

وكان ميمون قد وصل الى اخر الشوط ودار دون ان يتوقف . ولدى وصوله العتبة رفع يده ، واعلن فوزه على نفسه . واقترب منه صبي ابله وطلب ان يتسابق معه ، وكان ميمون لا يطيق التحدي الوضيع فركله ركلة قاسية في مؤخرته ، وقفز الصبي بعيدا وهو يعوي ويشتم مستنجدا بابيه .

وكرر ميمون السباق ثلاث مرات . وكان احدهم قد اعطاه فـي المرة الاخيرة خبزا محشوا . وجلس ميمون على العتبة واخذ يمضغ في هدوء . وكان على خلاف تناوله الشاي . وفكرت : (يتخيل انه صحبة جوني في احد المطاعم الفخمة . اما شربه الشاي فانه يذكره بلياليه المعربدة بعد ان هجره جوني وادمن الخمر حتى لا ينتحر . ان كثيرا من تصرفاته يتحكم فيها وحي ماضيه) .

***

بشر .. شمس .. وبحر . بعث ناعم عار . طوفان بشري ينزلق على نفسه .. بحيرات سراب تتعانق . وكان ميمون يشتهي بوحشية هذه الاجسام الطرية التي تندمج في بعضها كظلال لوحة مائية . ان البشر ناعمون وخفيفون هذا اليوم . وكان ميمون يحقد على نفسه لانه كان خشنا . كانت الشمس تعميه ، وكان نسيم ازرق شفاف ينشفه . وكان لا يفهم الناس لانه لم يكن يفهم نفسه . كان قد اضاع نفسه فيهم في ذلك اليوم : انها (1) تشكل طرفا منهم ، لانهم قد ساعدوا علـى ايجاده بشكل مقرر ومتفق عليه ، صفقة وجودية لا رأي له فيها .

ثم انهم ربما صفقوا كثيرا وابتهجوا حتى الجنون يوم صرخ لاول مرة . ولكن ها هم اليوم ينكرونه ويعتبرونه غريبا عنهم . كان يعرف جيدا ان وجوده بينهم غير مرغوب فيه . ولكنه يتحداهم ويجعلهـم يتنبهون في حذر . كان يفكر ويعيش لنفسه .

كان الرمل ينهار تحت قدميه كوسائد من حرير . وخيل اليه ان جسمه سيذوب كله عرقا . وبدأ يسمع انغاما بعيدة فاحس بحمـل نفسه يخف . لقد كذبوا عليه : فليس صحيحا ان : « ليس احـدا وحيدا في الدنيا » .

كان مظهره يوحي بالضيق . وكان نفور بعض الوجوه يسمره في مكانه فلا يتحرك حتى يحس انه ينتصر . كان انهزام الاخرين يسعده . واغترف الرمل وضغط بقوة : ذهب ينصهر . وكان يحس ان البشـر ينعجنون في يده . هؤلاء العجن سيجفون ذات يوم . كانت شابـــة سمراء تخرج من البحر فائضة الصدر .. وكانت تسيل مثله . ومـرت قدامه فارسل انتفاضة ارتعشت لها . وكانت لها خاصرة دقيقـة .. ومؤخرة مغرية .. وكان ثعبان الشهوة هائجا في عينيه . واحتمت الشابة بالبشر في ذعر مكتوم . وكان ميمون يتخيل تمددهم كسردين

(1) اي نفسه .

ينشوي ، فيجوع اذ ينظر اليهم ، ويظما حين يرى الى ابعد منهم .
التقط بعض الاصداف واخذ يقلبها في يده : لو كانت هذه جواهر للحق بجوني . ان هذه الحفنة هي حظه الاخير . لو انها تتجوهر بسحر ساحر .. وود لو انه يعيش في عالم السحر . ودخل في عالم مسحور .. وطفق يعي نفسه بسكينة : (كان في ماضيه مشغوفا برؤية الاصداف في شاطىء الحسيمة ، وهذا ما يجعله في هذه اللحظة يتذكر وعيه بسلام) .

لو ان ماضيه النقي ينبعث من جديد .. طريا مثل فصل الربيع .. لما كان هناك اي تعقيد في الصلح مع نفسه والناس .

كان يلتفت الى البحر ، فيخترق النسيم قميصه ويحس قطعتين من الثلج تذوبان تحت ابطيه . وفجاة توقف اذ راى شابا قادما في سباق عنيف مع نفسه . وواجه ميمون البحر متخذا هيأته الاستعدادية. وقرر ان يترك الشاب حتى يتساوى معه ثم يقلع .. واحد .. اثنان .. ووصل الشاب ، فطار ميمون كانه ديك مقصوص الجناحين : شروب .. شروب .. شروب .. شروب .. شرووووب ...

انتفض الشاب من الماء مندهشا .. وظل ميمون غائصا .. وبعد لحظة طفا بعيدا .

وخبط بعنف ثم غاص . وكان يبدو في القاع مخيفا مثل كلب البحر . وكان له نفس عميق ، واندفاع كأنما هناك محركات ثابتة تدفع اطرافه . وانبثق واقفا . واخذ يتنفس بقوة ، كسمكة خارج الماء . وكان بعض المستحمين يستغربونه . وكانت هيأته منهوكة ، فكان في قدميه حذاء من فولاذ . وخرج . وكان يسيل ويقطر . وكانت اسماله تلتصق بجسمه ، كانها شمع يذوب : تمثال مصبوب في قالب من الجبس. ومشى على الشاطىء كبطل افاق من غيبوبته في نهاية المعركة . وكانت فتحة سرواله كاشفة لثعبان مقرور ساكن بين تينتين فجتين . وكانت خطاه تتعثر في الرمل فارتمى على وجهه . كان يسند راسه على ذراعه اليسرى ، وذراعه الاخرى ممدودة على الرمل . وكان صداع قاس يؤلمه في صدغه الايمن . واحس كان احشاءه افاع يلتهم بعضها بعضا : ان في جسمه جدبا قاتلا : معركة البقاء والموت . وغفا . وكان تنفسه المتعب يكنس بقعة الرمل التي يظللها جانب وجهه وذراعه . ومن بعيد كان يبدو كحوت تقياه البحر .

***

عرق .. دوار .. وغضب . استيقظ ميمون . وكانت اطماره مثل اوراق الخريف ... وكان راسه وابطاه وثنيات بطنه تنبجس عرقا . وخلع قميصه فرشته نافورة البحر الهوائية . ومشى نحو الماء . وكان يحمل قميصه في يده ، مثل ارنب بري ميت . وغطس راسه ، وكانت يده الاخرى تغترف الماء وترش رقبته وصدره . وكان يفتح عينيه في الماء فيرى مويجات الرمل تتشكل . وتسربت الى جسمه نشوة باردة ففاص دون ان يرفع راسه . وخبط براسه مثل دلفين يستنشق الهواء. وكانت تلك هي الوسيلة الوحيدة لمكافحة عرقه وعصابه . وكان دواره يخف . وخرج . ثم سار على الشاطىء . كان يتيه . وكان قميصه في يده يسيل . وعاد سرواله يندعك ويلمع . وكان جسمه مشدودا مثل جلد طبل . ولم يكن قد بقي له ما يفكر به : كان يعتقد ان الشيطان هو الذي نسج له اقماط حياته . ولم يكن في حاجة الى تضليل مطارديه : هاندا تماما كما شئت ان اعيش بينكم . كان يواجههم : ان تكن كل آلامي منكم فاليكم اعيدها .

كان يود لو انه يجعلهم يلتهبون مثله .. ثم يندحر او يبتهج معهم لعيد ميلاد مجهول .

كانت قد قالت له امه ذات يوم في الحسيمة :
ـ لسنا لا خيرا ولا اسوأ من الاخرين !
ـ وماذا نحن .. ؟
ـ نحن هكذا كما ترى ...
وسال ذات يوم اخر : ـ ما هذه الطبول والمزامير والدفوف التي اسمعها يا اماه ؟
ـ انها تعلن عن افراح الشعب .
واعترض ابوه الجاف المتذمر :
ـ بل هي بداية الخطيئة في الشوارع .

***

كان ميمون قد ابتعد كثيرا عن المصطافين . وكان يقترب من وحدة بشرية تسطع : شهوة وحشية مجانية . كانت الشابة قد لفت راسها بفوطة . وكانت عارية تماما : (جسم حي مخدر معد للتحنيط) ونظر ميمون الى نهاية الشاطىء فكان هناك بعض المستحمين يبدون كاقزام . والتفت الى الوراء فرأى حقلا مزروعا بالبشر . كانت رؤوسهم تتقارب وتفرنقع : حشر لم يواجه ياسه النهائي بعد . وتمشت الشهوة في جسمه فترك قميصه يسقط من يده من فرط الانفعال . وكان يحس بدغدغات باردة فكأنما هو يساط باغصان مبللة . كانت العفونة تصعد الى رأسه فينبجس في فمه رحيق ، وفي منخريه طيب . وكانت يداه المرتجفتان تتلمسان بآلية خزامته . وكان ميمون لم يلمس امراة ما منذ ان هجرته جوني .

وسقط بنطاله فانبثق عري خشن يخفق . وكانت عيناه تعشيان ، وظله يرتسم على جسم الشابة . ولم يعد يرى سوى شفرة خفيفة سقطت عنها ورقة التوت الوهمية . وكان ميمون عنيفا في ارتمائه .. وبدا الزمن يتكدر . وكانت الصرخات تختنق . وكان ميمون يتلذذ ويلفو ... وادركت الشابة انها تستنفد قواها عبثا فانهدت . وكانت اظافر ميمون هي التي تبعث الالم في جلدها . وكان ذلك شذوذا لذيذا تحبه جوني حين يمزق ثياب نومها على جسمها . وخف العنف في النشوة.. واخذ ميمون يلحس جراحها بلسانه . وتلفت الى اليسار فاذا لفيف الاقزام يتسابق .

وانتصب طريا كانه يخرج من الحمام لتوه . والقى نظرة سريعة على الشابة المبهورة فارسل عليها رشاشا من فمه : (تفو) ثم التفت الى هجوم الاقزام فامتلا باللزوجة مرة اخرى وتطاير رشاش اخر تجاههم : (تفو) .

وتلفت الى البحر فاذا هو حنين قديم ينبعث فيه . ويندفع ... (فرار .. فرار . .فرار ..) : شروب .. شروب .. شروب .. شروب .. شرووووب ...

خبط عشوائي ناعم في رحم امه . وكان هذا شعورا باطنيا يمتزج دائما بذكرياته الطفولية : رغبة ملحة لا يفهمها الا من كان له احساس ملائكي . وكان ميمون يسبح في الماء المقدس الذي يقوده الى هذه الرؤيا الكاملة .

وكانت اسماله الملقاة على الشاطىء تبدو من بعيد كبقايا اخطبوط عفن .

كانت الشابة قد لفت نفسها ووقفت منذهلة . وكان الاقزام قد اصبحوا عمالقة .

وكان ميمون يبتعد ويحتمي في رحم امه . وكانت الشابة خرساء .
وقال احدهم :
ـ ولكن ماذا يريد ان يفعل ذلك المجنون .. ؟
واجابه اخر :
ـ دعه .. سيخاف وينقذ نفسه عندما يبتلع بعض الماء .
ـ يجب ان نفعل شيئا من اجله حتى لا يغرق .
ـ ان هذا الفرار لا يفعله الا المجنون . ونحن سنكون مثله اذا فعلنا شيئا من اجله .

وكان ميمون يبتعد ويحتمي في رحم امه . وكانت الشابة خرساء . يتلاحق ويصل الى المكان . وظلت الشابة في مكانها تنظر الى ميمون الدلفين ولا تفوه بكلمة .

كانت سخرية ماجنة تنصب عليها في اشفاق . وكان الناس قد طفقوا يتحدثون عن مصائب الجنون وهم يرقبون ميمون باندهاش صاخب .

طنجة (المغرب الاقصى) **محمد شكري**

مسرواية توفيق الحكيم

« بنك القلق »

بقلم نبيل فرج

استغرقت رحلة توفيق الحكيم في الخلق الفني حتى هذه الاوقات اكثر من اربعين سنة . لم يفت من غضده مصاعب المرحلة التاريخية التي عاصرها . وعلى الرغم من تقدمه في السن ، فلا تزال طاقة الابداع لديه على نفس المستوى . ولا تزال موهبته الادبية تتدفق بالانتاج ، وتتألق بالقيم الفنية والفكرية التي لا يسع المرء حيالها الا ان يغض الطرف مؤقتا عن الخلاف البين الذي تثيره ، ويتساءل في حيرة وزهو: من أي نبع ثري يستقي هذا الكاتب الكبير فنه ؟!

والى جانب ذلك يعد توفيق الحكيم من اكثر الادباء العرب المعاصرين ارتيادا للافاق الجديدة في الفن . وليس من الغلو ان اقرر ان كل عمل فني يصدر له بمثابة حقل تجارب ، على المسرحيين ان يفيدوا من بعض نواحيه في تحقيق الدور القيادي الذي يقع على المسرح عبء ادائه .

الا ان اهم هذه الارتيادات ما لازمه واطلق عليه «المسرح الذهني». وهو مسرح فكري ، يطرح قضايا فلسفية تأثر فيها الحكيم بروح الشرق، ترمز كل شخصية فيه الى معنى من المعاني المجردة : « اهل الكهف » (١٩٢٣) ، « شهرزاد » (١٩٣٤) ، « بجماليون » (١٩٤٢) ، قدمها للقراءة في بادىء الامر . ثم قبلت الاخراج بعد ذلك على المنصة ، وتبين انها نماذج تحتذى للمسرح الحقيقي النابض بحركة الافكار .

وحاول في مسرحية « الصفقة » (١٩٥٦) ان يوحد لغة المسرح ، على نحو ما هي في الاداب الاوروبية ، بتجريب لغة ثالثة قريبا مما يتخاطب به المثقفون . لغة تحافظ على سلامة الفصحى . وعند تسكين اواخر كلماتها تنطق بالعامية . وبقلب حرف القاف الى جيم او همزة تنطق بلهجة الاقليم الذي ينتمي اليه الفرد في الريف او الحضر . وبعد تسع سنوات ، وفي مسرحية « الورطة » (١٩٦٥) ، تسامح شيئا في قواعد الفصحى ، واختزل اسماء الاشارة والاسماء الموصولة ، من اجل التبسيط والاقتراب من العامية التي اخذ اصحابها الحقيقيون يرتفعون، بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، الى مستوى اجتماعي وثقافي لائق بانسانيتهم.

كما ان توفيق الحكيم ، في مسرحية « رحلة الى الغد » (١٩٥٨) ، كان اول من استجاب للانتصارات العلمية الباهرة باطلاق الصواريخ الى القمر ، وأن كان مضمون المسرحية يتناقض مع هذه الانتصارات في الحاضر والمستقبل في ظل سيادة النظم الاشتراكية على ثلث العالم ، لان ثمة موروثات قديمة غير علمية عند الحكيم تجعله من نتائجها، وتحول بينه وبين الوقوف على قمة الوعي بعصره .

وفي غضون النهضة الفنية الكبرى التي شهدتها بلادنا فيما بعد سنة ١٩٦١ ، تاركة كافة الزهور تتفتح من اليمين واليسار وما بين بين ، نظر الحكيم الى اتجاه صمويل بيكيت واوجين يونسكو ، واستلهم من فنوننا الشعبية المصرية القديمة مسرحية « يا طالع الشجرة » . خرج عن الواقعية تماما ، وتحرر من الاسس التقليدية في الفن ، وخلص – على زعمه – من المعنى والمنطق . ولكن انى لفن القول ان يتحرر من الدلالة ؟! واقتصر في معارضته لمأساة « الكترا » ، في « الطعام لكل فم » (١٩٦٣) ، على احدى الحيل الفنية في الشكل ، وامتحن بداخله فكرة العدالة والاخلاق على محك احتياجات العصر .

وغير ذلك كثير مما جعله يتبوأ اعلى مكانة في الحياة الادبية ، وجعل لاعماله مكانا اثيرا ، تستهل بنصوصه المواسم المسرحية ، وتفتتح بها الفرق الجديدة في الاقاليم .

وقد كانت اخر هذه الارتيادات التي طلع بها على الوسط الادبي في القاهرة مسرواية « بنك القلق » (١) التي عقد فيها مزاوجة بين المسرح ، الذي يقف فيه كالقمة الشماء ، والرواية التي ابدع فيها « عودة الروح » (١٩٣٣) ، و « الرباط المقدس » (١٩٤٤) .

والمسرواية اطار جديد في الادب العربي ، لتوفيق الحكيم فضل المبادرة بممارسته واضافته الى رصيدنا الادبي . يتقيد هذا الاطار باصول الشكلين المقررين للرواية والمسرحية من فصول ومناظر متساوية العدد ، واسلوب الاداء ، والخصائص الفنية الاخرى .

يصف الحكيم في الفصول الشخصيات من الداخل والخارج ، في حاضرها وماضيها . ويمهد بالاحداث الروائية المليئة بذكى الالتفاتات . حتى اذا بلغ الموضوع حدا يتحتم فيه على الشخصيات ان تلتقي لقاء مباشرا ، في لحظات حاضرة ، تغيرت الاداة الفنية في يد الكاتب ، بما يناسب الموقف ويجسده ، وتحول الى الحوار المركز .

اي ان استخدام السرد أو الحوار يجيء عن ضرورة يحتمها التصميم الذي رسمه الكاتب لهذا العمل الفني الذي يدرج تحت المسرح اكثر من الرواية .

لذلك فليس صحيحا ما ذهب اليه الدكتور عبد القادر القط دون ان يشرح وجهة نظره ويعللها من ان « كل منهما تؤدي وظيفة مستقلة عن الاخرى دون ان يتم بينهما ترابط حقيقي » (روز اليوسف ، اول اغسطس ١٩٦٦) .

ان الترابط قائم هنا على التسلسل المنطقي والتكامل والتآزر ، بما يحفظ للاحداث صيرورتها واطرادها الدائم ، ويصون لكل شكل تقاليده ، فلا يقص على السنة الشخصيات في المسرحية احداثا قديمة ترد كالخبر مكانها الرواية ، ولا يضمن سرده وتحليله في الرواية حوارا موضعه المسرح .

وجلي انه من تحصيل الحاصل ان يؤكد الناقد ، بعد ذلك ، ان هذا العمل الفني نسيج واحد ، يؤدي وظيفة واحدة لا تنفصم او تتجزأ في السرد والحوار ، ولا يصلح الا على هذا النحو الخاص الذي اختاره له توفيق الحكيم ، واستنزل فيه افكاره ومعانيه .

والمسرواية احدى الاعمال الفنية القليلة التي تدور وقائعها بعد الثورة . اراد بها توفيق الحكيم ان ينتقد كثيرا من العيوب التي لا تزال تضرب اطنابها في الحياة الجديدة . يتناولها على ضوء ما يعتنقه من ان القلق « داء عصرنا الحديث الذي يشكو منه اكثر الناس » ، فيدفع بنمطين من الاشخاص هما ادهم سليمان ، العقل المفكر ، وشعبان جاد عوضين العاطفة الجامحة ، لفتح بنك القلق ، يتعاملان فيه مع هذا المرض الذي يقدر الحكيم سيادته على الحياة .

واذا كان هذا المرض سائدا في كبير من بلدان اوروبا الغربية وامريكا ، والدول العربية المتخلفة ، فليس سائدا عندنا ونحن نثبت دعائم المجتمع الاشتراكي الجديد .

وحتى لو كانت طبيعة المرحلة الآخذة في النمو التي نجتازها تسبب مثل هذا القلق ، وهو ما لا يستشف عند الحكيم ، فليس من صالحنا

---

(١) الملحق الاسبوعي لجريدة « الاهرام » . الاعداد الصادرة بتاريخ ٣ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤ يونيه – ١ ، ٨ ، ١٥ ، ٢٢ يوليو ١٩٦٦ .

أن نقيم عليه بناء مسرحيا ، ونعلنه بهذا الشكل المتفرع في مواطن عديدة من السرواية ، توسع حجمه الطبيعي .

***

يفتتح توفيق الحكيم عمله الفني بشخصية ادهم وهي تمر بحالة من حالات الفراغ والصعلكة . وادهم هذا شاب مفلس يعيش في احلامه الخاصة . دائم السؤال عما يرى دائم الجواب . يقف بدافع الفضول امام ملهى يعرض ضمن العابه نمرة تلفت النظر : ناطحة سحاب من البشر ، يتسلقون اكتاف بعض ، وعلى قمتهم حسناء . يفكر ادهم ان هذا البنيان المتماسك يمكن ان يهدم في طرفة عين بأقل عطسة ، بأقل خلل ، و « ينقلب الموقف البطولي الى مهزلة » .

هل يرمز الحكيم بهذا المشهد الى الحياة الحديثة المعرضة كذلك ان يأتيها الدمار فجأة ؟!

ويتطرق التفكير بادهم الى ان كل واحد ، سواء من اللاعبين اولئك او المشاهدين له قصة قلقه . ثم يتابع مسيره على كورنيش النيل ، يطالع بعين القد في تلافي العشاق بخلواته « أزمة مساكن ومواصلات ومواد استهلاكية » .

وعلى احد مقاعده الحجرية جلس منهك القوى ، يتنهد تنهدة ايقظت النائم الى جواره . « حملق كل منهما في صاحبه . وهنا انطلقت من كل منهما صيحة في نفس الوقت » .

ومن هذا اللقاء الذي وقع بالمصادفة يبدأ المنظر الاول . انهما زميلان قديمان في كلية الحقوق ، فصلا منها بعلل اقرب الى التهريج . ثم فرقت بينهما الحياة ، فاشتغل ادهم مخبرا صحفيا ثم فصل ، لانه كان يؤلف الاخبار من عقله . واعتقل بسبب ارائه اليسارية المتطرفة . وتزوج شعبان اربع ثم تركهن جميعا ، وعمل في وظائف مختلفة . «واخيرا عشت منفردا كما ترى ، التقط اللقمة حيث اجدها » ، ولا يكف عن البحث عن المتعة .

عندئذ يقترح عليه ادهم أن يفتحا بنكا ، يتم التعامل فيه بالقلق - هذه العملة الرابحة التي لا يسلم منها انسان . يعالجان العملاء المرضى منه باجر كبير ، ويعالجهما العملاء باجر اقل ، والفرق هو مكسبهما . فتلقى الفكرة في نفسه هوى .

وبشروعهما في تنفيذ الخطة ، في الفصل الثاني ، يكون السرد الروائي اوفق في التنقل بهما في شوارع المدينة في الليل ، يحددان مواضع لصق الاعلانات عن المشروع . ثم يتوجهان ، في باكر الصباح ، الى بيت ادهم ، ليستيقظا على اذان العصر ، ويعدا نسخا من صيغة الاعلان ، الصقها شعبان - بعد ان اوغل الليل - على اكشاك السجائر ودكاكينها ، باعتبار ان المدخنين اكثر الناس قلقا .

وعادا من جديد الى شقة ادهم ، حيث يدور المنظر الثاني ، وهما ينتظران تشريف الزبائن .

ولسوء الحظ يكون اول طارق صاحب البيت . جاء يطالب بايجار اربعة اشهر متأخرة ، فيفاجأ بأن الشقة تحولت الى « بنك » ، وانه اذ يوضع موضع المريض والمعالج في آن بحسبة تخلصهما من الدين ، قد سقط في شرك نصب .

بعد ذلك يدخل صحفي يدعى متولي سعد ، يتخذه الحكيم وسيلة للتعريض بفئة الصحفيين المرتزقة . جاء هذا الصحفي الى ادهم، زميله السابق ، لكي يعيد له كتابة تحقيق صحفي عن « الاتحاد الاشتراكي في كفر عنبة » ، قرية ادهم التي لم تطأها قدماه منذ فارقها في طفولته .

ولا يعدو الفصل الثالث ان يصور لنا الانظار الذي ينتهي في المنظر الثالث بوجيه ثري يدعى منير عاطف . رجل من هذه الفئة الاقطاعية التي ضربت مصالحها في الصميم بقانون الاصلاح الزراعي . حددت ملكيته للارض من خمسمائة فدان الى مائة فدان . يركب الموجة العالية ويتظاهر بانه مع الثورة . اما في داخله فينقم عليها ويعمل ضدها في الخفاء .

وقد وجد هذا الثري « بنك القلق » فرصة مؤاتية لتحقيق اغراضه بجمع الساخطين عن طريقه ، فاشترك فيه ، وقام بتمويله بالنفقات على نطاق واسع ، دون ان يدرك ادهم او شعبان انهما وقعا في حبائل من يقوم بنشاط مريب . اعطاهما نقودا ، وخصص لهما



مرتبا ثابتا « خمسة وعشرين جنيها في الشهر » ، واجر باسمهما شقة في شارع شبرا خالصة الايجار لمدة سنة ، يدور المنظر الرابع وما يتلوه من مناظر في غرفة ادهم بها .

ونتعرف في هذا المنظر على بنت شقيق منير ، فتاة جميلة تدعى مرفت ، حقيقة الامر انها مطلق ، وعلى خالتها العانس ، وحقيقة الامر انها غير عانس ، فاطمة هانم التي يتخذ منها شعبان وسيلة الى مرفت التي خلبت لبه من النظرة الاولى .

ويمثل تعلقه بها في حديثه الدائم عنها مع صديقه ، في الفصل الخامس . وفي المنظر التالي يتوجهان من جديد الى المكتب ، فتطرق مرفت الباب بعد قليل ، لكي تستفسر عن « بنك القلق » هذا الذي علقت يافطته على الباب .

فرصة ذهبية تتاح لشعبان عليه ان يستغلها الى اخر المدى . اعتبرها مريضة وسألها عما يقلقها في هذا العالم ، فوجد أن قلقها ناشىء من عدم وجود عطر « اسكاندال دي سوار » في السوق ، رغم ظهوره في باريس من مدة ، وحصول احدى صديقاتها عليه .

هذا هو القلق الذي تعانيه هذه الطبقة الفارقة في النعمة والترف ، في فترة تحول المجتمع الاقطاعي الى الاشتراكية .

الا ان الزبائن الذين اتوا بعد ذلك يشكون القلق ، يمثلون نماذج عدة من المجتمع ، قدمهم الحكيم لينتقد بهم مظاهر حياتنا المعاصرة .

الزبون الاول اب ، رسب ابنه في الثانوية لانه « وقع في حب فتاة .. بنت الجيران » ، وحار الاب فيه : « ما يقلقني هو انه يعيدها ويعيد معها نفس المأساة » .

ويختلف الزبون الثاني اختلافا تاما . فليس ما يقلقه امرا خاصا بل هو عام : « هذه الرجعية التي حولي ، هذا المجتمع الرجعي الذي اتنفس فيه .. » ، مطمحه ان يقضي على التخلف ويفسح الطريق « امام كل فكر تحرري تقدمي .. » .

ويقف الزبون الثالث على النقيض منه في تبرمه . ما يقلقه « هذا الالحاد المتفشي في البلد » . ويرى ان « نار الله الموقدة يجب أن تصب صبا على مجتمع بهذا الفجور » .

هذان الزبونان الساخطان سخطا سياسيا يتحولان الى الوجيه الثري في الغرفة المجاورة التي يصغي منها لما يدور .

ولا شك ان بقاء الوجيه بعيدا عن المسرح ابهت شخصيته جدا

ولم نحمل على كرهه .

اما الزبون الرابع فمصدر قلقه تحمسه البالغ للكرة . هذه اللعبة التي بلغ الاهتمام بها بين الكبار والصغار حدا مخيفا لا يؤيده الحكيم. والمضحك ان هوس الزبون بنادي الزمالك يعدي ادهم بدوره ، فيدافع عن هذا النادي بحرارة .

والحق ان تغييرا متغلغلا قد دب في نفس ادهم الذي بدا يائسا ، جعله في النهاية يعتقد انه مسئول عن الامة كلها .

ويرجع قلق الزبون الخامس الى ما يمتلىء به العصر من صواريخ واضطهادات وثورات .

والزبون السادس عامل في مصنع نسيج بشبرا . مثال للامانة . له زميل « طبعه الاهمال والكلفتة » . وقف محيرا قلقا بين السكوت عنه ، فيصاب الانتاج بالضرر ، وتبليغ المسئولين فيتهم بالوشاية بزميل.

ويسفه الزبون السابع الاقتصار على الافضاء بالقلق في مكان ضيق ، مثل هذه الغرفة . ويريد لو ارتفعت المعارضة والتعبير الحر المطلق الى اوسع نطاق . صيد جديد يطلب الوجيه تحويله اليه .

ومع الزبونة الثامنة نطرق مشكلة الغلاء والتطلعات الطبقية . ام عروسة تملك لشقة بنتها وجهازها الفا وخمسمائة جنيه . ومع هذا يكاد رأسها ينفجر من القلق لانه سيكون اقل من جهاز بنات خالتها وعمتها .

والغريب ان بنتها وخطيبها الحاصل على الدكتوراه في الاقتصاد، وله مؤلفات في الاشتراكية ، لا يختلفان عنها في سيطرة التقاليد القديمة عليهما ، وتمسكهما بالمظهر .

ويشكو الزبون التاسع من اولاده الثلاثة : الاصغر فاسد الخلق ، بلااهتمامات جادة . والاخران احدهما يساري والثاني يميني ، يتراشقان كل يوم امام الاب بعبارات واتهامات خطيرة . كما انه يعاني من انسحاق في المدنية الحديثة المليئة باشارات المرور والقيود والسرعة .

فهل يتضمن نعي الحكيم على المدنية الحديثة ، بهذا الشكل الحاد ، دعوة الى رفضها والعودة الى القرى الهادئة ، مثلما نجد لدى الرومانسيين الذين صدمت احاسيسهم واحلامهم بعصر العلوم والمخترعات ؟!

هذه المدنية هي التي توفر مزيدا من الراحة للانسان .

المهم ان الوجيه يطلب الاب ليحضر هذين الاخوين .

وخلال محاولات شعبان ان يوثق صلته بفاطمة هانم ، لكي يبلغ مرفت ، تدعوه فاطمة الى بيت خال في المعادي . وهناك يفاجأ بأن ام مرفت التي قيل انها متوفاة لا تزال على قيد الحياة ، وانها مصابة بالجنون . أصيبت به عندما اكتشفت العلاقة الجنسية بين زوجها واختها فاطمة ، فاحرقت زوجها بالنار ، والتصقت به ، فدفعها عنه لتعيش فاقدة العقل .

صورة بشعة لمآسي هذا العصر ، عند هذه الطبقة المنحلة ، تعمق الاحساس بالقلق .

في هذا البيت ، وفي غرفة المكتب المجاورة ، اكتشف شعبان سر هذا الوجيه المخادع . عثر في احد ادراج المكتب على ما يشير الى انه يمتلك اشرطة تسجل التذمر ، الذي واجهناه في المناظر السابقة، يتعامل بها مع « جهات اخرى » من اعداء بلاده واعداء الثورة .

وقد تم هذا الاكتشاف في نفس الوقت الذي كان الوجيه يزمع فيه مد نشاط بنك القلق الى الاقاليم عن طريق جهاز صغير يسجل قلق الناس في القرى وضيقهم بالحياة .

اذ ذاك يتفق الصديقان على ابلاغ البوليس : « فقط سنقول لهم ان يضعوا منير عاطف تحت المراقبة ونطلب من جهات الامن اخلاء طرفنا من اي مسئولية جنائية » .

وبهذه الطريقة ينجوان من الورطة التي سقطا فيها ، واتاحت لنا - خلال عشرة فصول وعشرة مناظر - ان نطلع على كثير من افكار الحكيم في الحياة الجديدة ، بما تنطوي عليه من نقد اجتماعي واخلاقي.

نبيل فرج

بحار...

سفني لم تبرح بعد المرفأ
مذ كانت سفني والبحر عواصف لا تهدأ
أشرعتي بليت وحبالي كادت أن تتهرأ

***

عبثا قدمت القربان لالهة البحر
وسدى صليت بكيت نحرت النحر
الملاحون على سفني عشش في اعراقهم الضعف
وهنت ايديهم الفوا الراحة عرفوا الخوف
ما عاد يحرك احلامهم هذا الافق الرجراج
ما عاد يثير حماسهم همس الامواج
سئموا مضغ سؤالهم المتعفن
ترديد متى نبحر
وتراب الشاطىء ضاجع أعينهم حتى ارمدها
حتى ما عادت تبصر
الملاحون على سفني فقدوا النطق وفقدوا السمع
ونسوا كيف تدار الدفة
كيف يشد القلع
عبثا أهتف في البحارة .. اوقظهم أصرخ
لا يجدي الصوت
مات البحارة في سفني
قبل لقاء الموت

***

الجزر المنشودة في اجفان الغيب
والبحر اليها أنواء .. لجة رعب
كيف سأمضي ؟ ما عادت تحرس خطوى
عين الـرب
والقدر الاسود ما غض الاجفان
ما زال السيف على كف القرصان
يحلم بالفتح وبالاسلاب
وبأن يغرس في لحمي الانياب

***

سفني لم تبرح بعد المرفأ
مذ كانت سفني والبحر عواصف لا تهدأ
اشرعتي بليت وحبالي كادت أن تتهرأ
والرحلة يا ويلي قدر محتوم .. فمتى ابدا ؟

غزة — عبد الكريم السبعاوي

فترة الغروب

قصة بقلم ديزي الأمير

جاء الليل مرة اخرى او سيجيء ، فالان وقت الغروب ، الفترة التي تخشى مجيئها كل ظهر . وتفكر بها صباح كل يوم .

تقول : اذا مرت فترة الغروب ، اذا استطاعت تحملها ، ان ترى الشمس تتخفض وتنخفض ثم تهبط فجاة وتختفي ، اذا لم تلاحظ هذا او اذا كانت اكثر حظا وصادف وجودها داخل اربعة جدران وسقف ، فان فترة الغروب ستمضي وتنسى انها عبرتها ولكن .. ولكن الليل طويل ، اذا بدأ فمتى ينتهي ؟

بدأ الليل . احست بعتمته فجاة . كانت تراقب الافق من الشرفة وهي تردد امنيتها همسا ، تهمس بها لنفسها او للشمس او لله .. لا تدري لمن . تفعل هذا لعل تلفظها يصادف لحظة هبوط الشمس فتتحقق الامنية .

هي لا تؤمن بالاساطير . تهزأ من كلمات حظ وصدف وقـــدر وتسميها خرافات ، ولكنها ترددها وتتبع تعليماتها وتلجا اليها .

اذا رمشت العين اليسرى فستسمع خبرا سارا والعكس مع العين اليمنى . اذا طنت اذنها فهناك من يتذكرها ، من يفكر بها . ويشغلها الطنين : تريد أن يكون المتذكر من تذكر هي ثم تتعبمن الوهم . عاشت عليه فترة أسعدها لمرحلة قبل ان تكتشف انها كانت توهم نفسها بتلك الاوهام .. والان وقد جاء الليل الطويل استيقظت الاشياء . اطلت الحقيقة مترقبة اشارة خديعة صغيرة لتصفعها . كم سلمت خد ايامها للحقائق تصفعها الصفعة تلو الصفعة وتلقت تلك الضربات والصفعات وكانها تنتظرها . فهي مهما طالت ومهما كثرت وتعددت ستنتهـي ، ستقف عند حد . لا بد للاشياء من الوقوف . لا يمكن لها ان تستمر في السير .

كان هذا ما ترده دائما كلما احست بتعب جديد . اعادت هذا الحديث لابيها اليوم حين سألها (لم تبدين شاحبة) . اصغى اليها وتوقف فترة قبل ان يعلق : ما معنى ان تنتهي الاشياء ؟ وان تقف ؟ تطلعت اليه ، الى شعره الاشيب ، والى الغضون العميقة في وجهه ، وخافت ان تنظر الى عينيه الذابلتين . اجابت مسرعة :

– كم يتعبني العمل الروتيني . اتمنى لو ابقى اياما في البيت او اتجول في الشوارع دون أن احمل ساعة . ان لا ينتظرني شيء ولا انتظر شيئا ..

قاطعها ابوها : – اصعب ما في الحياة ان لا يكون فيها انتظار..

ثم اردف : – او ان يكون فيها انتظار .

وراعتها هذه الحقيقة الاخرى فصمتت لئلا تاتيه بحقيقة ثالثة .

كان الحر شديدا مساء تلك الليلة . لم تستطع البقـــاء فـي غرفتها . كانت تتمنى لو تستطيع الاسترخاء على الفراش وتامل السقف: هذا كل ما تطلبه الان .

ولكـن الحر شديد والمروحة الكهربائية معطلة ، والمصلح كـاذب يماطل في مواعيده وغرفتها شديدة الحرارة وهي تريد الاسترخاء على الفراش والتطلع الى السقف ولا تستطيع . كم تكره المصلح وكم تكره الحر وكم تكره الكذابين !

شرف الجيران تطل قريبة على شرفة بيتها الكبيرةويغبطها الاصدقاء على وجودها وهم لا يدرون انها لا تستطيع الاستمتاع بها . فضـول الجيران واصوات المذياع والتلفزيون من هنا وهناك اضافة الى حوار لشرفات يزيد الحرارة . فاين تذهب وكيف تتخلص من هذا الالف شيء وشيء التي تجيش في نفسها ؟

في الصباح احست بغربة شديدة . لاول مرة تحس انها غريبة . لعل شدة الحرارة ذكرتها بحرارة الجو في بلادها . هناك في بيتهـا كانت ثمة وسيلة للتخلص منه او لتخفيفه على الاقل ، وهنا لا سبيل لها غير الشكوى ، ويعجب السامعون : أهي تشكو حرارة الجو وقد جاءت من بلد معروفة شدة حرارته !؟ كانت في أول الامر تعدد أساليب التبريد ونوعية البيوت هناك ثم تعبت من الترديد واكتفت بالشكوى ثم تعبت من الشكوى واكتفت بالصمت المتعب .

تذكرت اليوم بيتها هناك وتصورت نفسها صغيرة تمسك بخرطـوم الماء القوي ترش الحديقة وتعاقل شقيقاتها ببعض الماء (وهي تدري انها ما ان تفلت الخرطوم وتركض حتى يلاحقها الرذاذ) فترتمي على الحشيش الاخضر الفسيح ويزداد انصباب الماء . وبين الضحكات المستغيثة الفرحة تسمع صوت امها يحذرهن من الماء ومن الشمس ومـن كثـرة اللعب والضحك ! ماذا بقي من تلك المحذرات غير الشمس الحارقة ؟ امتلأت عيناها بالدموع فاسرعت تكمل الاستعداد للذهاب الى العمل .. الـى الروتين .

وقفت مع جموع المنتظرين . السيارات قليلة في هذه الساعة مـن الصباح . في بلدها حين كانت صغيرة كان بيتها قريبا مــن المدرسة وحين كبرت وكبر أخوها واخواتها انتقلوا الى بيت قريب من الجامعة . كيف كانت الاشياء قريبة وفي متناول يدها ؟؟

جموع الناس تزداد حولها وعدد السيارات يقـل والوقت يمـر سريعا . وجدت نفسها تضحك لنظرات الانتصار في عيون الراكبين . لم تخرج المرأة تنظر الى عينها بعد ان حشرت نفسها فـي احدى السيارات المكدسة برائحة العرق البشري . انها تنتظر ان يمر هـــو بها صدفة بسيارته الكبيرة المريحة ويحملها معه وفـي الطريق لا يتعاتبان ثـم يتصالحان . تكررت اليوم خيبة الامل اليومية . ومـرت امامها صورة صديقة لها رأتها كما رأتها في ذاك اليوم تشد شعر رأسها وتبكي وتصرخ وتستغيث وتطلب من كل الاصدقاء ان يبحثوا لها عن حبيبها ويجلبـوه لها . ان يشقوا الارض ويأتوا به . ان يطلبوا من الشرطة ايقافه عنـد اية حدود يحاول اجتيازها بحجة انه سارق ، بحجة انه قاتل ، بايـة حجة كانت ... المهم ان يبقوه لتراه وتحدثه وتتوسل اليـه ان يعود اليها .. لا لا تريد الاسترسال في التذكر . هل ينزل الحب بعض الناس الى هذه المذلة ؟

لم يكن في نفسها شهوة للعمل ، ولكنهـا عملت وبنشاط وحماسة وفي نصف الساعة الاخيرة من الدوام لم تستطع انجاز شيء مع كل مـا تناولت من مرطبات ومنعشات . ومع كل ما قالته لنفسها لقـد عصتها يداها وعصاها تفكيرها . ووصلت جريدة الظهر فتمنت لو تجد فيهـا خبرا مفرحا يهزها . خبرا كبيرا يثير الدنيا لعلها تتحرك ويتحرك معهـا الناس يذهبون الى الشوارع يرقصون ، ويمرحون ويرددون الاهازيـج ويحملون الشعارات . يشتركون في الهدف الواحد الكبير الكبير .

ولكن حروف العناوين الكبيرة في الصحيفة ذبحتها : كل مـا يهم المحررين محليات ضيقة صغيرة . لا تدري من تلوم ومن تعاتب ومن هـو المسؤول ؟ اهـم الناس ؟ الافـراد وحدهم هـم المسؤولون والملومون

بائع اللبن والأضواء

أحزان المغرب تطوى آفاقى
هذا الاصباح
صوت المسمار يدق النعش لاعماقى
وأنين جراح ..!
أحزان المغرب تطوينى
والصمت المر علىّ بابي ..!
جدران المنزل أظفار .. أنياب .. أشباح
أضواء الصبح تحاصرنى
تزعم لي ان الوقت صباح
أصوات الباعة من حولى
تصرخ في وجهي :
الوقت نهار
وصياح الاطفال بحارتنا يبكي :
الوقت نهار

***

من تحت الباب رأيت جرائدنا
هذا الاصباح
ألقاها الطفل وناداني
من خلف الباب
أمسكت باحداها فرأيت
شيئا يتمرد كالرقطاء ..!
أنباء الكرة البلهاء ..!
طوفان وباء .. طوفان وباء
يختنق في عيني كل الاضواء ..!

***

بباع اللبن المسكين تنكر لي هذا الاصباح
زيف لي شيئا يقنعني
أن الماء المخلوط حليب
ولاني اشربه في كل صباح
أقعيت على مائدة الافطار ..!
لكني حين شربت حليبي
لاحت لي أحزان غروبي
اشباح الليل ترامت بي
في نعش وحشيي دامي ..!
وطواني بحر الاحلام
وبرغم صياح الاطفال
وضياء الصبح المجنون
ونداء الباعة من حولي
كانت اعماقي تصرخ من حولي :
الوقت مساء !
الوقت مساء !
نم يا مسكين
فبرغم الشمس .. برغم اعاصير الاضواء ..!
وبرغم صياح الاطفال بحارتنا الخرساء
نم يا مسكين
فالشمس هنا يصنعها الناس !
بقشور الذهب العجفاء
زائفة صارخة الاضواء ..!
يصنعها من يصنع كوب حليب
مخلوط بالماء .. !

***

نم يا مسكين
فالوقت مساء !
الوقت مساء !

القاهرة — **سعد دعيبس**

والجديرون بالعتاب ! ام هو القدر والظروف ؟ وفشلنا الذي يجب ان نواجه ؟ هل نستطيع مناقشته ؟ هل نسأله لماذا نجح وانتصر ؟ النجاح !! والانتصار !!

صديقتها التي اذلها الحب تعيش في بيت سعيد مع حبيبها وطفليها . كم تحتاج صوت أمها يحذرها . حديقة بيتها بيعت . من يفترش المرج الاخضر الفسيح ؟ ليت احدا هناك يرش الحشيش والزهور حول امها ...

ستجد المروحة لا تزال معطلة والحر قد اشتد عن الامس . صوت مذياع الجيران يعلو على اصواتها واصواتهم تعلو احيانا عليه .. لا لن تروي لابيها حقائق جديدة مرعبة . سيأتي الغروب واذا مر فبعده الليل الطويل . ولن تحمل صحف الصباح اخبارا يرقص لها الناس طربا في الشوارع ويزغردون .

سمعت صوت عصا تتعثر ودخل غرفتها شحاذ اعمى ادخله الحاجب فاشارت اليه انها غير موجودة ولم ير الشحاذ ولم يسمع ، فبدأ يشرح حاجته وضائقته . تريد ان تصرخ فيه وتطرده انها ليست ملجأ لذوي العاهات ولا المكان هنا دار للعجزة . نهضت وتركت الغرفة ، فسمعت صوت الشحاذ الاعمى ينادي : يا ست يا ست لم لا تجيبين ؟؟ تسمرت في مكانها واصغت ولكنها لم تتحرك . ايقنت انه لم يبق للرحمة مكان في نفسها .

انحشرت في سيارة العودة ظهرا ورائحة العرق البشري قد اشتدت . جارتها في السيارة لا تريد فتح النافذة خوفا من تطاير شعرها المصفف . شكا السائق من كثرة مراقبة الشرطة وتزايد عدد سيارات الاجرة . أصبح السائق يعطي الشرطي اكثر من نصف اتعابه ثمن مخالفات . بدأت الشكاوى تتوالى من الركاب وتطوعوا لمشاركة السائق وجدانيا وعرض همومهم . وفجأة ارتفع صوت رفيع صدر من صاحبة الشعر المصفف التي تخاف عليه من الهواء قالت : « من لا تعجبه الحياة فلينتحر ! »

ادار الركاب رؤوسهم نحوها . تأملوها وعادوا الى وضعهم الطبيعي . سكتوا كانهم خجلوا من تعاستهم الجبانة .

في البيت وجدت المروحة مصلحة . اغلقت النافذة تنفصل عن الجيران . بدأت عينها اليسرى ترمش . ستنام الان . وحين تصحو ... يكون قد بدأ الغروب واذا عبر فستأتي عتمة الليل الطويلة . مع كل عتمة الشحاذ الاعمى فانه لم ينتحر . سمعته ينادي : « يا ست يا ست لم لا تجيبين ؟ » فاستحت اذ خافت ان لا يكون قد بقي للمحبة مكان في نفسها . (صاحبة الشعر المصفف لا تريد الانتحار) وهي !... هي ستنام وتصحو ... ربما بعد الغروب ، ربما على طنين اذن ، وربما .. ربما على خبر .

القاهرة — **ديزي الامير**

الحب المستحيل

(تفريعات على قصيدة للشاعرة السوداء افوا مورجو بعنوان الحب المستحيل ، تقول فيها :
ستتحرر .. ستتحرر
من الالم الذي أسببه لك
فاذهب حيث شئت
لتحقق حريتك
ولتتخلص من لذعة
الالم المض
.. ولكن ذات يوم ايها الحبيب
سألقى عند موطىء قدميك
وستلقى عند موطىء قدمي
زهور الاشجار التي زرعناها في الألم
ومع ذلك ستكون أنت
غنائي . وسلواي !)

تنأى من فوق خطوط الوهم الازرق
تتوارى مني بين مسام الساعات العجلى
تعدو .. تعدو من أشواق هدرت في العمر اليك
من بضع حمامات زرقاء تهدل بالاحرف
من ميعاد في اخر ايام الاسبوع
من قطف ثمار النار الحلوه
من موعدنا في نجم مال قليلا
لما أنسينا ان نتوازن فوق حوافي الضوء !
من جذبك في نفسي هدبا هدبا
سحرا سحرا حتى أغدو ريانا بك
من مائدة للشعر تنزل من شفتيك
من عصفورين ارتاحا عند الايك
من قولي : لبيك
لقصائد في عينيك

***

فلتذهب حتى حافة هذا التيه
في مركبة الاشباح الفولاذية
والكف اليمنى مالت نحو الارض
.. لكن مهما طوفت بهذا العالم
مهما أسندت الظهر لميناء معزول
أوجزت مطارا جهما ، او حركت الدنيا تحتك
فسألقى عند الموطىء من قدميك
وستلقى عند الموطىء من قدمي
أزهارا صرخت فجأه
حاضت فجأه !
.. أزهارا مدت ساقا فوق الحزن
شدت أوراقا من ندم شاحب
.. أزهارا لم تبصرها عين من قبل
تبدو في سمت العاتب
في هيئة عصفور واثب
طالت لما لغطت فيها الآلام
صاحت لما جذبتها الريح الخشنه
.. أنسيت وأنت تغادرها ما خلفت
ما أوجعت !!
يا هذا المعشوق الغائب !!

***

لكن يا الفي في أي مكان كنت
لا تبكيني .. لا ترسل في افقي صوت
لا تنزع من عجلات الريح الوقت
ولتترك لي أزهار الموت
أحزان الموت ؟!

القاهرة — عبده بدوي

رباعيات الذي يأتي ولا يأتي

بقلم خليل سليمان كلفت

تنتهي قصيدة « الذي يأتي ولا يأتي » (*) في جزئها الثامن عشر بتسع رباعيات أشبه ما تكون بتلك القصائد التي تلحق ببعض الروايات او الحركة الاخيرة في العمل الموسيقي التي تلخص الالحان الرئيسية التي تعرض في الحركة الاولى وتطوراتها في الحركتين الثانية والثالثة.

وهذه الرباعيات التي جاءت حتمية في مكانها تأخذ شكلها من طبيعة بطل القصيدة عمر الخيام مؤلف الرباعيات المشهورة ، وهي تذكرنا بجزء اللزومية في قصيدة البياتي الطويلة (محنة أبي العلاء) في ديوان (سفر الفقر والثورة) .

وحتمية الرباعيات في مكانها تنبع من طبيعة الجزء السابع عشر (الصورة والظل) ، ففي هذا الجزء رأينا الامل والشك في صراع متطرف خلق نوعا من الاستحالة « لو جمعت اجزاء هذه الصورة الممزقة » وعلقت كل الامال والنبوءات العظيمة على جواب الشرط الممتنع ولكن هذه الاستحالة ذاتها تعطي أداة الشرط « لو » دفعا قويا يفتت الاستحالة ويقوي الامل الصعب . وأيا كانت الحال فان الصورة الممزقة التي تتحدانا وتتحدى الاجيال التي لم تولد بعد « لو أكل الاباء هذا الحصرم المسموم - لضرس الابناء ... » - تملأ القلب بالمخاوف والشكوك التي لا نخرج منها الى اليقين الا بعد تجربة الرباعيات التي تتلخص التجارب التي خرجنا بها من القصيدة وتضع التأكيدات بقوة بينما تضع المخاوف والشكوك قلقة فوق بركان فيزوف . ومثل هذا الجدل العميق بين التناقضات المتصارعة جدير بأن يجعلنا نتأمل هذا المخاض بثقة عظيمة في الولادة وبخوف عظيم يقوي تلك الثقة ويدعمها ويزيد من حدتها ووضوحها فتبرز منتصرة كلحن دال أخير في هذه الرباعيات التي تكاد ان تكون عملا فنيا كاملا .

وعدد الرباعيات يرمز الى شهور الحمل التسعة ، وسوف نرى ان الايقاع البيولوجي ينتظم الزمن الذي يبدأ بالماضي ثم لا يعود اليه اذ يعبر عن الخروج وينتظم أيضا الصور التي تعبر عن الخروج .

ان هذا الجزء من القصيدة - متسقا في هذا مع الاجزاء السابقة ومع الروح الكلية للقصيدة - يتعامل مع سفر الخروج أكثر مما يتعامل مع سفر التكوين الا انه في بدايته - وهذا على عكس بداية القصيدة في الجزء الاول (صورة على غلاف) - يأخذ لهجة التكوين لدرجة ان الرباعية الاولى تتضمن أربعة افعال كلها في الماضي ولسوف أعرض الرباعيات واحدة تلو الاخرى لاستنتج منها في النهاية الخصائص التي توفرت فيها :

(١)

باع المسيح دمه للملك الحمار
وانهزم الثوار
وغرق العالم بالاوحال
وسقطت أقنعة المهرجين في وحول العار

(باع) و (انهزم) و (غرق) و (سقطت) : هذه الافعال الماضية تتكلم عن عالم نشأ واكتمل بنيانه ، الا ان مضمون هذه الافعال يرينا ما فيها من قلق يكشف تنافيها مع شروط البقاء وقوانين التطور ، والرباعية تعبر عن تجربة سقوط تنتهي به الهزيمة التي ترتبت على الخيانة ، فالمسيح - الذي يرمز الى الانسان المناضل الذي يفدي العالم بدمه الذي يتحول الى رائد يفدي خيط النور الذي صنعه نضال الانسان - هذا المسيح يبيع دمه للملك الحمار (يعقد الصفقة التي يبيع بموجبها ضميره للشيطان) ويهذا يخون قضيته الانسانية . وتعبر هذه الرباعية مع الرباعيتين الثانية والثالثة - بوضوح - عن تجربة مريرة مررنا ونمر بها الان : (الخيانة والتخلي ونفض اليد من النضال) وعندما يتخلى سارق النار القديم عن دوره التاريخي تحل الهزيمة وتسقط الاقنعة عن الوجوه المزيفة التي كان يخفيها المهرجون والتي يدمغها العار .

(٢)

أشعلت في فراش حبي النار
تركتني : أهرم في أبوابهم ، انهار
أحرقتني ، نفختني رماد
ونمت كالثعبان في الجدار

جاءت الرباعية الاولى في شكل الحقيقة التاريخية العلمية ولهذا اصطنعت ضمير الغائب الذي يصور حدثا من الخارج ، ومن هنا نبعت ضرورة الحوار في الرباعية الثانية ، فالحوار هنا في شكل اللوم والتأنيب والتقريع والتعنيف والاتهام ينقلنا الى داخل العالم الغارق في أوحال العار والذي كان يستمد من العار نفسه قلق العجز عن البقاء وضرورة التغيير . والخطاب الموجه الى مسيح الرباعية الاولى يأخذ في البيت الاول نتائج الهزيمة من خلال تجارب عاطفية ذات قيمة تأثيرية معينة ليرينا قبح تلك الخيانة وقبح ذلك الخائن « أشعلت في فراش حبي النار » وما يترتب على هذا من تشريد في المنافي « تركتني : أهرم في أبوابهم ، أنهار » واستعمال الفعل الماضي يعطي كل هذه التجارب مرارة الاحزان التي لا سبيل الى منع وقوعها لانها وقعت بالفعل وبعد ان تكتمل النتائج القبيحة بقوله « أحرقتني ، نفختني رماد » يبصق بالتهمة ويدين « ونمت كالثعبان في الجدار » ، وهذا البيت الاخير يضيف قلقا جديدا ، والشروع الوحيد في الفعل هنا هو النزوع الى تطهير البيت من الثعبان .

(٣)

الكلمات قطع الحبل بها الحفار
فسقطت في عتمة الابار
والبهلوانات على الحبال
ذابوا ، كما يذوب مسخ الليل في النهار

الرجوع هنا الى الغائب يصنع استدارة من شانها ان تذكرنا بان مضمون الرباعية الثانية لم يقض على قيام ذلك العالم الدامي الغارق في أوحال العار ، بيد انه تتوفر لنا هنا نتائج القلق الذي وضع من قبل

(*) القسم الثالث والاخير : راجع عددي الاداب يوليه - سبتمبر ١٩٦٦ .

تحت عجز العالم الذي ظن انه قاعد هنا ولن يبرح ، فكلماتهم الزائفة تسقط في العتمة والمهرجون والبهلوانات الزائفون يذوبون ، لا بل « (ذابوا) كما يذوب مسخ الليل في النهار » .

(٤)

لا بد يا سقراط
ان نجد المعنى وأن نمزق القماط
لا بد ان نختار
لا بد ان يسلخ جلد الشاة ، ان يضرب هذا المسخ بالسياط

يبدأ مرحلة الخروج بهذه الرباعية وبركان فيزوف الذي أجلسنا عليه ذلك العالم يثور هنا والاصرار على ضرورة التغيير يتردد « لا بد » ومن المهرجين والبهلوانات والكلمات الساقطة والثوار المهزومين والمسيح البائع دمه للشيطان نخرج الى سقراط الذي يموت في سبيل الانسان ، وباسمه نقسم ، وباسمه نصر على الاختيار وعلى وضع حد للعناء ، وباسمه نستعمل المصدر المؤول ، ولا بد مما ليس منه بد ، ليس كأمل في الهواء ولكن كحقيقة علمية .

والعبث الذي يوجد في عالم الرباعيات الثلاثة الاولى يدفع الى التمرد هنا (لا بد ان نجد المعنى !) والاصرار على التمرد الذي يحث على طلب المعنى والاختيار يخلق لاول مره في الرباعيات فعلين يحملان طبيعة الخروج ، (نمزق) و (يسلخ) وهما يمدان الخط الذي صنعته أفعال الخروج من قبل « يحطمون بيضة النسر » و « يولدون » و « ينبلج النهار » و « امرأة تولد من أضلاع نيسابور » ، وهذه الافعال تحطم وتمزق وتسلخ الجلود .

(٥)

الساسة المحترفون ينجرون خشب التابوت
وأنت في الغربة لا تحيا ولا تموت
منتظرا محروب
تطرك الثلوج والنجوم والياقوت

في البيت الاول يعود الكلام عن الغائب ليأخذ البيت شكل الحقيقة العلمية وان كان ريتشاردز يعتبر مثل ما في هذا البيت تقريرا كاذبا فهو يفعل هذا لانه يضع القصيدة كلها فوق أداة الشرط « اذا » (نوع من القياس الارسطي : اذا صدقت المقدمات صدقت النتائج) ولكن الحقيقة ان قصيدة البياتي تستخدم أوليات الواقع كأدوات شرط ومن هنا ينبع الحزن الذي يحمله البيت الاول والتحدي الذي يقابل به القارىء اذ ينهي اليه هذه الحقيقة ، لان خشب التابوت الذي ينجره الساسة ليس شيئا بعيدا يسلم هو من خطره ولكنه التابوت الذي سيوضع هو فيه والقارىء هنا امام نوعين من رد الفعل : الاستسلام الماسوكي لمصيره « فليفعلوا بي ما يريدون » أو التنبه واليقظة اللذين يدفعانه الى الفعل في صورة من صوره ، وهنا يجب ان نسجل البرشتية الكامنة بأصالة في هذا البيت وفي القصيدة ككل وهي برشتية في الاثر العام الذي تخلقه لا برشتية في الشكل .

والابيات الثلاثة الاخرى التي ترجع الى شكل الحوار ، فيها التانيب وفيها الرثاء وفيها التحريض النابع من الاولين ، فالخيام آخر أطوار سارق النار كما عرض في القصيدة يقعد في منفاه في انتظاره المزمن « محروبا » « لا يحيا ولا يموت » تطمره الثلوج .

(٦)

لا بد ان نختار
ان نقبض الريح وان ندور الاصفار
أن نجد المعنى وراء عبث الحياة
فالعيش في هذا المدار المغلق انتحار

وهذه الرباعية تعيدنا الى بداية مرحلة الخروج في الرباعية الرابعة : الاصرار على الاختيار ، الاصرار على « أن نجد المعنى » وراء عبث الحياة الذي ندركه من رقدة الاوضاع التي تتنافى مع الطبيعة وعدالة قوانينها في هدوء وسلام ويقين وندركه من تجربة الانتظار ، وعندما يجد الانسان انه « من النظام تتولد الفوضى » كما يقول البياتي في قصيدته (مرثية الى مهرج) في ديوان (سفر الفقر والثورة) يمتلىء قلبه رعبا وشكا ويأسا ولا يصدق شيئا مما يحدث ، وتمرده على كل هذا هو طلبه لمعنى كل هذا العناء العابث ، هذا المدار المغلق الذي يعد قبول العيش فيه قبولا للانتحار ورفضا للحياة ، وثورته على كل هذا هي التي يلح الشاعر في طلبها حتى ولو يلفت استحالة « ان نقبض الريح » و « أن ندور الاصفار » والحقيقة ان هذه العبارة الاخيرة الغريبة ذات قيمة عظيمة تنبع من غموضها المعجيب الناتج من لا منطقية المعنى وعدم تحديده .

(٧)

لا بد أن تنهار
روما ، وأن تبعث من هذا الرماد النار
ان تحرق الصاعقة الاشجار
لا بد أن يولد من هذا الجنين الميت الثوار

في الجزء الاول : (صورة على غلاف) نقرأ : « فلتغسل السحابة ـ ادران هذي الارض ، هذي الغابة » و « لتحرق الصاعقة الجسور » وهذه الصور تتولد من صورة كبيرة هي « ولادة اخرى هو الموت » فالولادة الجديدة لا تتم ألا باقتلاع جذور الحاضر المتعفن الذي يتحشرج والموت الذي يسبق الولادة يشير الى التطهر من الادران ، والبياتي عندما يقول « ـ وددت لو أغرقت هذا المركب المليء بالجرذان ـ وهذه المدينة المومسة الشمطاء » في الجزء الرابع عشر : (الليل في كل مكان) فهو لا يشير الى أكثر من نفس الفكرة وان جاءت في شكل قد يوحي بالكفر بسبب عنفه .

وتأتي هذه الرباعية بعد رفض ذلك العالم الموحول وتعداد أسباب رفضه ودفع قبوله بتهمة الانتحار ، ومنذ البيت الاول نبدأ المرحلة الثالثة في الرباعيات « لا بد ان تنهار » واختيار روما موفق فهي مدينة العبودية التي بلغت أوج الفساد والانحلال ولكي نقوم لا بد لها من أن تنهار وهذا يذكر بصورة اخرى يضعها الشاعر بجانب صورة روما هي

صدر حديثا :

الأرض يا سلمى

مجموعة قصص بقلم :
محمد عبد الولي

اول مجموعة قصص يمنية تصور المجتمع اليمني وترهص بثورته المجيدة

دار الاداب

صورة رماد العنقاء ويقين النار التي تنتظر من رماد العنقاء يعطي يقينا مماثلا للانبعاث الذي ينطلق من انهيار روما وتتكامل الصورة بالبيت الرابع في الرباعية « لا بد ان يولد من هذا الجنين الميت الثوار » .

(٨)

نعود ، من يدري ، ولا نعود
لامنا الارض التي تحمل في أحشائها جنين هذا الامل المنشود
وعمق هذا الحزن والوعود
تحوم حول نارنا فراشة الوجود

ذلك الجنين الميت الذي ننتظر منه الثوار ليس ميتا الا بالمعنى الاكلينكي (التشخيصي) للموت فهو في أحشاء أمنا الارض التي تحمله أملا منشودا عظيما ، ومن عمق الحزن ينبع عمق الوعود والانسان الذي كان « يحوم حول سوره عريان » « فاكهة محرمة » في الجزء الثالث عشر : (الوريث) « تحوم - (الان) - حول ناره فراشة الوجود » التي تحترق فيه فيبلغ وجوده الحقيقي ، وهذه الرباعية امتداد للرباعية السابعة في الاشارة الى طريق الخروج باحتراق الواقع المرفوض ، والجدل بين « نعود » و « لا نعود » هو جوهر الصراع بين اليقين والشك الذي يرفع ثانيهما في تأكيدات جنين الامل المنشود الذي يبشر كما تبشر أسنان التنين التي سقطت وتناثرت لينبت منها جيل من العمالقة في الاسطورة اليونانية .

(٩)

الميت الحي بلازاد ولا معاد
ينفخ في الرماد
لعل نيسابور
تخلع كالحية ثوب حزنها وتكسر الاصفاد

وفي البيتين الاخيرين لا نجد الترجي كما في الشكل الخارجي « لعل » ولكن اليقين الذي تملأنا به التأكيدات فها هو الانسان في صورة الخيام ميت حي ، يعيش ولا يعيش - كما يقول توماس بيكيت لنساء كانتربري - لا زاد له في انتظاره ولا معاد ولكنه ينفخ في رماد العنقاء وهنا يشير الى نوع الخروج الذي تشير اليه مرحلة الرباعيات الثلاثة الاخيرة .

ولنخرج ببعض النتائج :

عالم الرباعيات يشتمل على مراحل ثلاث :

الاولى : عالم التكوين الفاسد الذي صورته الرباعيات الثلاثة الاولى وهو يتميز بأفعال الماضي التي تصف عالما مكتملا ثم يتميز ثانيا بالعبث الذي ندركه من طبيعة بناء ذلك العالم ثم يتميز ثالثا بما ينتج عن هذا العبث من ادراك قلقه وعدم استقراره وهذا ندركه من طبيعة الافعال كما وضحت من قبل وهو يتميز رابعا بالخلو من صور الخروج الذي لا يوفره غير فلق ذلك العالم وجلوسه فوق بركان ثائر ندرك أنه سوف يعصف به ذات يوم كما عصف ببومبى من قبل .

الثانية : (مرحلة الرباعيات الثلاثة الثانية) هي مرحلة الخروج وضرورته والحاحه ، مرحلة الاختيار والبحث عن المعنى بعد ادانة الواقع واتهام قبول الحياة فيه بأنه انتحار وفي هذه المرحلة تموت أفعال الماضي، حتى الالام تأخذ صفة الحضور والاستمرار « ينجزون » وتتميز هذه المرحلة ثالثا بكثرة صور الخروج (القماط الذي يمزق) و (الجلد الذي يسلخ) وهي تتميز رابعا بعدم وجود طريق للخروج وبأن الاصرار عليه يحث على البحث عن تلك الطريق ولكنه لا يسميها .

الثالثة : (مرحلة الرباعيات الثلاث الثالثة والاخيرة) وهي تشترك مع الثانية في ضرورة الخروج وانعدام الفعل الماضي اولا وثانيا وتشترك معها ثالثا في صور الخروج « الجنين » و « تخلع كالحية ثوب حزنها » ولكنها تتميز في الخاصة الرابعة فهي تقدم - كما يفعل أي عمل فني تقدمي بماهيته - طريق الخروج ، فترتبط الغاية بالوسيلة ، فليس الخروج غيبا ننتظره ولا نصنع من اجله شيئا بل ان الطريق اليه لا يكون الا باقتلاع الاشجار المرة المريضة من جذورها والعصف بكل أمراض الواقع حتى تخرج نيسابور الجديدة وحتى لا تعتبر الشعوب من التوابيب التي ينجزها الساسة المحترفون

القاهرة

خليل سليمان كلفت

دار الاداب تقدم

الطبعة الثانية من

الرواية العالمية الرائعة

زوربا

تاليف الكاتب اليوناني الكبير
نيكوس كازانتزاكيس
ترجمة جورج طرابيشي

رواية مدهشة تنبض بالحياة وتمزج الاحداث المشوقة بفلسفة عميقة تثير التامل والمتعة . وقد اتيح للمواطنين العرب حديثا ان يروا هذه الرواية على الشاشة البيضاء تحت عنوان « زوربا اليوناني » . وهذا الشهر تصدر الطبعة الثانية من هذه الرواية ، ولم يمض على صدور الطبعة الاولى اكثر من اربعة اشهر !

الثمن ٥ ل.ل

الشمس والاشجار

الكوكب الصغير

الى ابني : اوراس

أوراس يا كوكبي الصغير
دللتني على الطريق في الظلام
علمتني المحبه
لولاك ما كنت عرفت غربه
ولو تشوقت الى السلام ...
أوراس ... يا مؤرقي

٢٨ – ٦ – ٦٦

الشمس والاشجار

الى لين يوان

الشمس في بلادكم تسطع والاشجار
تزخر بالثمر
فالدفء للجميع
والخبز للجميع
والشمس في بلادنا تسطع والاشجار
تزخر بالثمر
لكننا نجمد في الصقيع
ونأكل الحجر .

...

بلادنا
متى تكون الشمس والاشجار للجميع ؟!..

٢ – ٧ – ٦٦

الراية

الى وانغ جين شين

يا أصدقاءنا المقاتلين ...
يا معانقي البنادق
في الليل والنهار
يا خالقي المزارع الغناء والمصانع الشماء ،
في الخرائب البوار
يا الحاملون الراية الحمراء بافتخار
صغاركم أهدوا لنا زنابقا
شكرا لهم
شكرا لكم
فنحن ندري ان حبكم لنا بلا قرار
لكننا نود لو قدمتمو لنا بنادقا

٩ – ٧ – ٦٦

النرجس البري

النرجس البري في جبور (١)
يطل من مشارف الصخور
منتظرا غاراتكم
والطير قد آوت الى الاعشاش
آمنة من بعد أن هاجرتمو
وراح راشد مرددا مواله المشهور
طال النوى وحبنا « ما جاش » .

...

ذكرني وجهك يا رفيقه
بالنرجس البري في جبور
وبالنواطير على « القصور » (٢)
يحيون ليل الغربة المهجور
بالقصائد الرقيقه ...

...

تحية اليك يا نرجسة الصخور
فوجهك المشرق بالنذور
ذكرني بوجه أمي المعذب الصبور

٢٤ – ٧ – ٦٦

الزنبقة

الشاعر الذي طوّف في دياركم
وساح في الحدائق الفيحاء ... والمزارع الغناء
الشاعر الذي جنى ثمار حبكم من مقل الصغار
و « مالح » المزارعين في كومونة «الرمال والاحجار» (٣)
الشاعر الذي يغيب في القريب عن انظاركم
يريد من بلادكم زنبقة حمراء
يزرعها في النبعة الخضراء من فؤاده
يحملها الى ربى بلاده
يضمها الى الزنابق التي تفتحت في موسم العطاء

...

الشاعر الذي طوّف في دياركم
يريد من بلادكم زنبقة حمراء

٣١ – ٧ – ٦٦

ناجي علوش

---

١ – جبور : مكان في قرية الشاعر
٢ – يدعى العرزال في قريتنا « قصرا » ، وكثيرا ما يكون النواطير غرباء .
٣ – كومونة في الصين الشعبية .

في صباح ما .. هناك ..

قصة بقلم ركون بولص

سف طائر ضخم وحط بارجل حمراء طويلة قرب جثة القطة ، فقذف يوسف بعقب سيجارته من سياج المقهى المرتفع الى حيث كان الطائر يتشمم بمنقار كئيب جثة الحيوان المتقرن ، ولم تصل السيجارة التائهة اليه بل حملها الهواء العاصف الى القارب الراسي تحت المقهى مباشرة ، وسحب نظره فاعاده الى جوف المقهى . ميز المهرب جالسا في كرسي قريب ، فانتفخ الضيق في داخله كالريش . ونهض قليلا ، رآه المهرب بأن ارتفع حاجباه الشبيهان بشاربين وكشفا عن عينين مدورنين وفانطتين كعيني فأر. وجاء الى منضدته فنهض يوسف وصافحه. وجلس المهرب . وشرب بعد قليل من كأس الماء ، وطرح يدين طويلتين كقفازي شرطي مرور على المنضدة ، وبرم شاربه . قال بصوت مبحوح :

ـ ماذا قررت ؟

فأومأ يوسف ومد يده الى جيبه . قال دون ان يحرك يده بعد ، وقد لاحظ عيني المهرب الجاحظتين تكادان ان تندلقا على يده الممتدة :

ـ كل شيء حسب الاتفاق ، كما قلنا البارحة ؟

همس المهرب : ـ بالضبط . والنقود ؟

وغسل القلق وجهه فتركه قناعا نظيفا ، دنيئا . وحملق في اليد ، في الاصابع التي حملت النقود الى المنضدة . فقال يوسف وشفتاه ممتقعتان :

ـ البقية عند الوصول .

وتناولها المهرب متعجلا ، واستولت عليه روح العمل فاخذ يعطي توجيهاته . وكان يتكلم بنفس اللهجة . أفرغ نفسه البارحة ، وعرفه يوسف برعب . وقد لخص المهرب حياته في استطرادات كشفت عن خبرته كمهرب . وقد بين عدم جدوى الطرق الاخرى في السفر . فالانتظار في دورة المياه في القطارات فيها مجازفة كبيرة ، وهناك مفتشون ماهرون ويؤدون واجبهم بانتظام يثير الاسف . وجواز السفر صعب ، الجواز المزور بالطبع . والهروب هكذا بعد ركوب الرأس ، معاندة ضارة وتدل على رجل صغير . اما المجازفة على حدود ايران مع الجنود الذين يقال انك تستطيع رشوتهم بثمن بخس ـ لانهم يرتدون ملابس مهلهلة ومرتبهم لا يكفي لشراء اصباغ لاحذيتهم ـ فقد تكون صحيحة ولكنها خطرة . وباختصار اقنعه المهرب بانه سيكون مغفلا اذا ترك هذه الفرصة تفلت . وقد شرح المهرب كل شيء ، ورتب مهمة السفر بشكل مقنع ، وطمأنه بصوته المبحوح فاخذ يوسف يحلم بالنهر الطويل الموغل في الاحراش ، مجتازا مدينة بعد اخرى في غرفة القارب الوحيدة التي سيقاسمه اياها المهرب . وقال هذا ، قالبا عينيه الى اعلى بينما ينفث دخان التبغ القذر الذي كان يبتلعه : ـ تعال في الساعة الخامسة، صباح غد .

وطلب سيجارة . انف حزين ، وعنق متقرن : وذكره جلد وجهه المتحلل بالقطة . ونظر يوسف الى النهر ، كان الطائر منشغلا باللحم الميت ، وحركة الماء لا تكل . وميز نباتا اصفر يحمل وردة واحدة من دوار الشمس ازالت شكلها الاصلي ضربات الطيور التي اكلت منها ،

ونهض المهرب . وقال ضاحكا :

ـ الى الغد . نترخص .

ونسي يوسف ان يصافحه . كان يحدد نظره في هذا القناع المانع ، فكر بان يحفر صورة وجهه في ذهنه ، ودقق بعينيه في الانف، والعنق ، واليدين اللتين تشبه اصابعهما القصب . وانفلت المهرب عبر الكراسي وهو يغطي وجهه بشال باهت رخيص من القطن . رآه يشير اليه وهو يتحدث مع صاحب المقهى . وفكر : « لقد دفع المهرب حسابي » . واستسلم لموجة الخوف التي دخلت انفه مع روائح التبغ : قد يهرب بنقودي . لقد باع اثمن كتبه ، وساعة اخيه ، واسطواناته واستدان حتى استطاعان يجمع نصف الثمن . ونظر الى الطيور بعيون قلقة . ثم نهض من مقعده وسار الى خارج المقهى ، وانقطعت الاصوات التي كانت تملأ اذنيه فدخلهما تيار من البرد والهدوء . ورفع ياقة سترته . وشيئا فشيئا تلاشت روائح النهر النيئة من انفه . ودخل محلا فطلب سمكة مقلية .

***

بينما كان يمضغ بين اسنانه ذنب السمكة وزعانفها اليابسة،وكان قد اوشك على ان يفرغ ، رغم وضعه للحيطة ، الى جانب ، قطعة جيدة كان يفكر بان يأكلها في النهاية للاحتفاظ بطعم السمكة الحقيقي، واذ رفع عينيه عن الصحن ـ لمح شعر ناديا ومعطفها ومشيتها الاليفة وعرفها ، فمد يده الى الجزء الاخير الاحتياطي ورفع عنه الجلد المسلوق المبقع الاخضر قليلا والذي يشبه جلد ضفدعة ، واكله ، وامتص المشط العظمي والقاه برضا في الصحن واكل حبة زيتون وأعطى نقوده بعد ان غسل يديه وفمه ، وخرج . رأى سيارة قرب ناديا ، فركض ، وقد فكر بأنها ستركب . ولكنها لم تركب . وعاد يسير ببلادة سعيدة،محاولا بيأس ، في الواقع ، أن يكون سعيدا جدا . وعرف ان ايا كان سيعرف رأسا انه غير سعيد . ولم يكن يتعجل امره ، فترك ناديا تدلف الى شارع فرعي ، وصاح في دخيلته الفارغة العريضة : « اذهبوا الى بيوتكم . التجول ممنوع ايها القذرون . اذهبوا الى بيوتكم » . وضحك بفكي ثعلب ، وانشغل بمطاردة المعطف الذي كان يحتوي على جسد اخر أليف وغامض . وحول وجهه الى وجه شرطي ، طارحا نظرة بوليسية على رجل بائس مذعور كان يحاول ان يتقرب منه ، ربما ليستجدي شيئا ما . ثم عاد يوسف ادراجه عدة خطوات ، وقرر أن يصعق الرجل بمفاجاة فاعطاه حفنة من قطع النقود الصغيرة . وخاف الرجل هذا الفعل المجاني في اول الامر ، وانفلت يوسف بوقار مطاردا فتاته في شارع ضيق . وكاد يصل اليها ، ووقفت في مكانها . غطى جبينها غشاء مبتل من شعرها . وقال يوسف : كنت تركضين . من يطاردك ؟

فقالت ضاحكة : ـ لا احد .

واخذت تعدل شعرها . فاخذ يوسف يتكلم . وتكلف في حركاته. وتوقف باص ، فارتعب . انتظر ان تصعد اليه ، ولكنها لم تفعل وقال بهدوء :

ـ انك وحيدة . هل استطيع ان اوصلك ؟

لاحظ اضطرابها .

ـ انني مرهقة . عملت منذ الساعة الثانية ظهرا حتى الان

فقال يوسف بالحاح : ـ سآتي معك . ماذا تقولين ؟

قالت بصوت جاف : ـ ليس اليوم .

وفكر بشفقتها الكبيرة . وقال : ـ لا تخشي شيئا . انني اطلب منك شيئا واحدا فقط هو ان اقضي ليلتي لديك .

ورأى الكره في عينيها ، فعجل بقوله محاولا ان يتلفظ الكلمات بمهارة :
ـ اعني ، انام فقط .
كظمت غيظها مع شيء ارادت ان تقوله ، وكان سيكون قاسيا . تقدمت على الرصيف ، وانتظر الباص وهو يشخر قليلا . ثم ارتقى يوسف الدرجة ودلف من الباب خلف ناديا وجلس الى جانبها . ولم تقل شيئا ، وتحرك الباص في اغشية الاضواء الصفراء التي كانت ترتفع كبخار مقبرة في الساحة النظيفة . وفكر يوسف : « لن تكون كالمرة السابقة » . واختطف من وعيه صورة لناديا وهي تعبر في الشقة الانيقة بثوب النوم . ولكن الامر كان مختلفا . وتلصص بعينيه على كتفها ، كان شعرها يغطي صورتها الجانبية . وتدلت ارنبة انفها الجميلة وحدها خارج اطار الشعر . واراد ان يستمر في دوره ، ولكنه رأى ملامحها المرهقة فقلبه الذعر : ربما لم يستطع ان يفعل شيئا مما يريد. ولم يكن يريد الا اشياء غامضة في الحق ، ان يغيظها اولا وقبل اي شيء اخر . شقتها ، وعملها ، وصلافتها : كان فمها الملون دائما يبعث فيه بمشاعر شبه سادية . وفكر بان يهينها مرة ، حين رآها تصعد الى الشقة ومعها رجل اخر . ورآه اخيرا في نفس المحل الذي تعمل به ، الرجل . كانت تستخدم شقتها جيدا .
ونظر الى اصابعها ، كانت تحاول فتح نافذة الباص . اصابع قصيرة ، عصبية وذات اظافر بالية وشاحبة ، واثار رسفها الهزيل رغبته في السيطرة عليها من جديد . استسلمت له مرة واحدة . وبعد ذلك لم يحاول الاقتراب منها . لقد وضعت امامه حاجزا .
وسارا قليلا ، واخرجت مفتاحها من حقيبتها . قال وقد جرحه صمتها :
ـ اذا كنت تخافين ..
واعطت للصمت فرصة لسحقه ، ثم قالت ببطء وحمرة فمها تتعس في ابتسامة لاحظ يوسف سفالتها :
ـ انني لا اخاف شيئا ، ومن الذي تكلم عن الخوف غيرك ؟
« تهينينني اذن » ، ودلف يوسف وراءها بخضوع . كان داخله مسرحا للتعذيب والسادية ، وكان يقهقه وقد استطال وجهه كوجه الجنرال ديغول . وفي الظاهر حاول ان يصد رغباته الداخلية من الوصول الى عينيه او جلد وجهه .
حين جلس في جوف الشقة الهادئة ادرك ما كان يبحث عنه في مطاردته لناديا ، لحياته المضطربة التي يريد ان يسافر ليعثر عليها ، كان يبحث عن رائحة معينة . ولم يميز ادراكه جيدا . ربما كانت هي هذه الرائحة . وتساءل وهو يتناول سيجارة بحذر ، رائحة ثيابها الداخلية ام فراشها ام جواربها ؟ وقابله وجهها معلقا ضمن اطار على حائط : فارغ ، غير عميق ، ولكنه ملائم . كانت قد اغلقت باب غرفة نومها . انها تبدل . وتمنى بيأس ان تبدل وجهها ايضا . فقد افزعه ان يفكر بانه لن يستطيع قول اي شيء وسيكون مشلولا امام وجهها في حالته الطبيعية هذه الليلة . ونظر الى ساعته . وحاذر ان يسقط رماد سيجارته على المنضدة . وكان تمثال زنجية عارية تضحك باسنان بيضاء شهوانية موضوعا في نافذة .
وخرجت بملابس نوم . ولم تكن الملابس هي نفسها . ولكن بالطبع، ماذا تنتظر . وشغل نفسه بتفحص الصور المعلقة ، محاولا ان يزيح كتلة حسية كانت تحاول ولوج وعيه ، لم يرد ان يستعيد صورتها التي اثرت عليه في المرة الاولى بحيث فكر بانه يحبها تقريبا ، فتاة عاملة شريفة وحياتها التي تبعث على الكآبة . ثم اهانها ، ووضعت امامه الحاجز . الرجل ، لو انه لم ير ذلك الرجل . لو ان الامر بقي في الخفاء ، لو انه تخلص من معرفته الاولية على الاقل لاستطاع ان يتصرف في شروط طبيعية لا يضغط عليها ثقل معرفة او ادراك قاطع . ولكنه كان حزنا انذاك . رآها ، هبط بها الى النهر ، وقال في وجهها البارد انها بغي فغلف وجهها عار هادىء . وذهبت وحدها ، فذهب هو يتنزه دون هدف ثم دخل الى بار رخيص تفوح من زواياه الاربع رائحة قيء قديم ، ثم خرج منه في وقت الاغلاق مع عدة رجال مخمورين بصورة ثقيلة كانوا يتحدثون عن زوجاتهم وعن العالم كحيوانات .
وقالت فجأة : ـ انني أعد العشاء . اذا اردت ان تأكل ، تعال الى المطبخ .
نهض من مكانه . كانت السمكة لا تزال في بطنه ، ولكنه ولج المطبخ . كهفها النسوي الخاص . زوجة من تتخيل نفسها ، حين تنام في سريرها او حين تكون في مطبخها ؟ ليس هو بالتأكيد ، وجلس في كرسي . اخذت تعصب له . لم تصب له شيئا في الواقع ، فقد كانت تحتفظ باغذية باردة ومحفوظة . وقال يوسف الذي فرجت عملية الاكل من تردده : ـ انك زوجة جيدة .
قالت وقد احست بانوثة ضئيلة في الخفاء : ـ لست زوجة احد.
واستمر يحدق فيها وهو يأكل . واقتربت منه كالفأرة فمدت ذراعها الى رف ورأى داخل ابطها الحليق فوق رأسه فوضع يده بطولها على ساقها ، فابتعدت دون ان تقول شيئا . وقال وهو يبتلع عشاءه الاضافي :
ـ ساسافر غدا .
وانتظر ان تسأله الى اين . ولم يتمهل حين صمتت ، واردف :
ـ في الحقيقة ، انني ساسافر مع مهرب . ساجازف . وربما قتلت ، وسأكون سعيدا بنهايتي التمثيلية .
تكلمت ، فشعر بارتياح . كان غرضه ، كما ادرك ، ان يجرها الى حوار ينشب بينهما . لماذا كان غرضه هو هذا، لماذا كان يشعر باستعداده للتنازل لها عن كل شيء مقابل كلامها ، مقابل حديث مفصل معها . لماذا ، لم يعرف . حتى الان ، على الاقل ، علاقة غريبة . وقالت :
ـ انك لست هاربا من شيء ، أليس كذلك ؟
قال بضجر محاولا ان يخفي لهفته وكاذبا بنفس الوقت :
ـ لا شيء هناك سوى انني اريد ان اتسلى . ربما طاردونا في النهر قليلا . وربما خانني المهرب .
ـ اذن ستسافر مع مهرب .
ـ انني احتفظ معي بمطواة صغيرة تكفي لبقر معدته ، اذا ما شممت رائحة خيانة . على كل حال ، لا اعتقد ذلك . واظنني ساكون في الخارج بعد ايام . هناك .
ضحكت الفتاة ، وبدت هزيلة وبشعة تقريبا في ملابس النوم . وسمر عينيه المنهكتين في جسدها ، في وجهها الضحل . وكانت تتلبس طابعا بيتيا ، وفي وجهها لا تزال زينة الخارج .
لا بد انك لا تصدقينني . ولكن لا يهمني ان يصدقني احد ، طالما انني سأكون بعيدا صباح الغد ، عن كل شيء .
وتماسكت نفسها وقالت بسأم مفاجىء كأنها تتسلى باستدراجه الى الحديث للانشغال عن افكار خاصة بها :
ـ لا بد انك تهرب من شيء ما .
فقال : ـ ليس هناك اي شيء . لقد كنت اريد ان اسافر دائما .
ـ ولكن الى اين ؟
وميز تشددها الفجائي الذي انقلب معناه في وعيه الى شبه مقت منها لتماطله ، شعر بقسوة تغمره ، واراد بجموح ان يفرغها من داخله، كانت تسلبه كل شيء بتجريدها للامر وعرضه بهذا النوع من عدم الاهمية . وشعر بالحاجة المقلقة الى التعويض تدفعه الى التهور. وقال :
ـ انك لن تفهمي شيئا . حين اذهب ، وذلك في الصباح ، سيبدو لي ان حياتكم جميعا تتعفن هنا وقد تركتها ورائي ، ولن تصلني الرائحة.
وفكر : « لن تهزئي مني » .
وجلست الى جانبه . فكر : « انها تستعجل الامر . تريد ان تنام مبكرا » . ومد يده الى خصرها . قالت وهي تعيد يده بقوة :
ـ كلا أرجوك . لدي عمل في الغد .
فقال يوسف باسنان مطبقة :
ـ وانا ساسافر في الغد . وربما اقتل .
تعكر مستوى عينيها وهمست فجأة :

- لا يهمني ان قتلت انت او قتل الجميع من امثالك .

وتبادلا النظر بحدة . « انني اعاملها كبغي » ، وقال يوسف متخذا موقف التجريح فجأة ، وهو يعود الى مكانه ، متجمعا على نفسه وساخرا:

- لن تفهمي شيئا .

وعندما رأى وجهها البارد محتفظا بغلافه اضاف وهو يدرك انه يقلب سلوكه بشكل ما :

- وستبقين تنهضين كل صباح فتذهبين الى العمل ، وتصطحبين رجلا ما الى شقتك ثم تهرمين . ستقضين سنين طويلة هكذا حتى لن تعودي الى اصطحاب احد الى الشقة لان هذا الاحد سيجد لنفسه شيئا اخر ، زوجة صغيرة اجمل منك . ولن تفهمي نفسك فربما كان سيمكن ان تكوني فتاة اخرى وتعيشي حياة اخرى . اليس كذلك ؟

وقال بحقد وبكلمات ارادها شفافة لانه احس بالذعر من احتمال ان تتلقاها ناديا ببرود :

- لماذا لا تخلعين هذا الوجه مرة واحدة ، اظهري مرة واحدة على الاقل كما انت .

وقالت بصوت غريب ارتاح له لانه بشره بتواصل الحوار :

- إن وجهي الذي تراه أيها السيد هو نفس الوجه دائما .

وفي الصمت المعلق قال عبارته الرشيقة التي كان يعدها منذ اية جملتها :

- حتى في الفراش ؟

وأردف : - اعترفي بانك ترتعشين قليلا حين تعودين الى شقتك هذه دون ان يكون هناك من يصطحبك او من يفكر بك، ويكونون منشغلين بينما تدخلين انت وحدك الى سريرك البارد .

واشار بيده بسفالة : - هناك .

صفعته ، فجر رسغها بحيث تألمت فقالت وهي تهمس كالقطة :

- اتركني .

فاحتضنها . وهمس في اذنها بصوت يائس منفعل :

- نحن وحيدان . انني خائف ، وسوف اقتل في سبيل الا افشل . ولكنني قد اموت وقد يلقون القبض علينا اثناء الهروب .

وقالت في اذنه : - انك لم تفعل شيئا ايها الجبان ، ولن يحدث لك شيء . لا تخف على جلدك .

فكر بمتعة : « استدرجتها . استدرجتها » . كان يريد باستماتة ان يجعلها تتخذ هذا الدور ، كما ادرك بذعر . وامسك بها من شعرها وقال :

- اننا نمثل جيدا ، اننا نمثل جيدا .

ونهض ، فسمعها تقول بهدوء : - انت وحدك من يمثل .

ونظر ، وقد رفع يده يتحسس بها الجدار ، سفلا الى حيث عيناها الجامدتان في نظرة تشبه نظرة صورة فوتوغرافية . ملأه ادراك عارم فائظ ، واحس بانه في حضور السمكة الميتة التي كانت لعينيها الجاحظتين نفس النظرة الجامدة المعبأة باللامبالاة والموت ، والمنفية في عالم اخر لا سبيل الى ولوجه من قبل اخر ، ولم يكن بوسعه امامهما غير ان يضع اسنانه على اللحم الابيض المولود في الماء ، يائسا من ايما تفاهم . ومس الزر البارد المانع باصابعه فاحس بسطحه الصغير مغلقا عنه مغمورا بصلادته التي تخفي نشاطا غير منظور بالنسبة له ، كجميع الاشياء الاخرى التي كانت تتآكل فراغ الغرفة ككائنات مفرغة من الحركة ومنفية هنا الى الابد . ونظر اليها « هي » اخيرا ، منفية بدورها في المكان وغارقة في ثورات خاصة وزمن غريب شخصي تستحيل اضاءته حتى بالنسبة اليها . وتحركت يده ، فعرف بارتياح ، انهما لن يتفاهما ابدا . وانتظر من الظلام ان يملي عليه دوره . على كليهما .

بغداد

سركون بولص

صدر حديثا :

أدب المقاومة في فلسطين المحتلة

١٩٤٨ - ١٩٦٦

تأليف

الكاتب العربي الكبير

غسان كنفاني

دراسة مسهبة عن نتاج الادباء العرب ، من شعراء وقصصين ، في الارض المحتلة مع نماذج كثيرة من شعرهم تنشر لاول مرة .

كتاب هام يشير الى نضال ادبائنا في فلسطين ضد الظلم والاغتصاب والجريمة .

الثمن ٢٥٠ ق . ل

منشورات دار الاداب

اصوات الشهداء

الى جميع الشهداء الذين أسهموا بدمائهم
فــي صنـع المعجــزة في اليمـــن

تأملت في هوة الامس من قمة الحاضر
ونقّلت فوق الوهاد وفوق الجبال خطى ناظري
وبعد الوقوف بتلك السفوح
تساءلت أي مسيح هنا
أعاد الى ميت روحه ...
وأشفى بجسم الطعين الجروح
فقالوا : هنا كان هذا النبي
وكان يرانا ولكننا لا نراه
لان بقايا اله
هنا أطلقت
نقيم جدارا وتنسج ليلا يداه
وكان النبي
يمر غريبا غريبا بلا موكب
فيصرخ في الارض قبل السما
أما آن يا أرض أن تعشبي
وفيك من الماء تلك البحور
فميدي بشطآنها
وصيحي بأمواجها أن تثور !
وقد ظل يصغي الى همسنا والحنين
وأناتنا في الصباح
واعوالنا في المساء الحزين
وجمّعها عبر كل السنين
وقال لها والسكون —
صخور تغطي رؤوس الشجر
فتثقل أغصانها بالضجر —
« ترى لن تكوني رياحا رعودا بريق ؟ »
فكانت وكان الحريق
بذات مساء بهيم بهيم
تفتّح فيه السديم
وحرّك أوصاله ميّتٌ
وصاح وقد نطق الصامت :
« أنا لم أكن بالنبي ولا بالمسيح
أنا واحد منكم
وكم شدّني انتظار وعذبني مبهم
أبا « العلفي » و « اللقيه » »
وروح « الثلايا » (١) الابيه
نجيع على كل درب
انا ريح غابي أنا صوت شعبي
وقد آن أن تعرفوني
فلستم بصمٍّ ولست أنا بالسجين !

أديس ابابا

عبده عثمان

---

(١) « العلفي » و « اللقيه » و « الثلايا » من الشهــداء اليمنيين الذين سقطوا في ميادين الشرف في عامي ١٩٥٥ و ١٩٦١ فكانوا مشاعل في الطريق الى فجر ٢٦ سبتمبر .

العائدون من بحار الموت

الريح تشهد اننا
من أبحر الاشواك عدنا
ووراءنا .. غامت منارات الدروب وحيدة
تنهد حزنا
هم يذكرون مرارة الايام والاهوال والصبر الحزين
والريح والقمم التي
ما حط فيها الخطو ، أو مرت عيون
لكننا ،
من ابحر المرجان عدنا مجدبين
فامضي بنا بالجدب يا بقيا السفين
في اي مثوى لاهث الموج .. تدنى
ملء الجفون الليل غنى
هامت بنا ، دوارة الايام تعصرنا
علق الافق الذي رعناه .. نار
نمضي .. وترغو غابة الاحزان في تيه الدوار
اليوم .. مخنوق الرؤى
الشمس ماتت في ثناياه ، وخفق الظل مات
والصبر لا نحييه من حجر موات
يا ليت ذاك اليوم من رغو الظنون
او عمره حكم وذكراه فوات
من اين جئنا نحن ؟ يا بقيا السفين
سحي رذاذ الموت والموج اللعين
من غابة للارز عدنا ، ليت يوما تدركين
ثرنا ..
صرعنا في مهاوي الغابة اللفاء « فمبابا » (١)
نلوي دروب الغيب ، او نقتد ابوابا
انا ببحر الموت اشرعة
نهفو الى غصن يرف الفجر فيه
لكننا من ابحر المرجان عدنا مجدبين

***

الشمس صبت في بوادي الصمت
الوان الذبول
والريح تصفر في المتاهات البعيدة :
لا قرار
الحس حنطه الاسى والفيء غار
اليوم ينضح بالقساوة والافول ..
ينهد .. يشهق في تهادي الراحلين
فأمضي بنا .. باللعنة الجوفاء يا بقيا السنين
لا تصمدي .. الريح مهزلة فماذا تنشدين ؟
والصيف فر وواحة الاحلام يلهمها دوار
من قبلنا « ملكامش » المغلوب يندب
غصنه المسروق من غبش السنين
يا صل (٢) بحر الموت يا مأواه طين
أيديك ! ما أيديك ..
هل حلت خفايا الغصن يوما
او تخطت دورة الزمن اللعين
فالثوب تنزعه ليبلى .. في زوايا الارض طين
طينا .. بطين
لكننا ! من أبحر الاشواك عدنا
ووراءنا .. غامت منارات الدروب وحيدة
تنهد حزنا

آمال الزهاوي

(١) فمبابا .. حارس غابة الارز صرعه كل من جلجامش وصديقه انكيدو .

(٢) صل بحر الموت .. هو الذي خطف غصن سر الحياة من جلجامش بعد ان دله عليه الاله انوبشتم .. واخذ جلد الصل يتغير كل سنة .

من العدم الى الوجود

ـ تتمة المنشور على الصفحة ٦ ـ

من الانطولوجيا الى الوجودية

السؤال عن الوجود (ما الوجود في الموجود ؟) سابق ومحيط :.

سابق لان كل جواب يفترض ، ضمنا أو صراحة ، على اي حال ـ مسبقا ـ الجواب عليه ،

محيط ، لانه يشمل الاسئلة كلها ومنه تنبثق واليه تنتهي ، فاذا راينا في الوجود مبدأ فهو مبدأ المبادىء ، واذا راينا في الوجود شرطا فبه تتقدم الشروط ، واذا راينا فيه موجودا أعلى واسمى ، فهو الذي تشتق منه الموجودات ، ومنه تستمد كيانها .

ويمكن تصنيف نظرة سارتر الى الوجود بين النظريات الحدسية . وهذه تنطلق من رؤية اصيلة فيها تنكشف الموجودات عن حقيقتها العميقة .

يعبر سارتر ، اول ما يعبر ، عن حدسه في (الغثيان) بلسان أنطون روكنتن بطل الرواية . ومع ان تعديلات اساسية طرات على هذا الحدس في (الوجود والعدم) فما يزال على اساس تفكير سارتر ، اذ منه انبثقت وجوديته .

يقول سارتر ما خلاصته :

قبل اليوم كنت كغيري من الناس ، اقول مثلهم ، البحر اخضر اللون ، والنقطة البيضاء هناك هي زيج الماء ، ولكني لم اكن اشعر انها موجودة . اما الان فاني اتحسس معنى كلمة وجود ... أن توجد الاشياء معناه انها هناك مرشوقة ، خاملة ، هشة ، رخوة ، تلقاك متكاسلة ... ومع انها غير راغبة في الوجود فهي تستسلم له ... وتتكاثر على شكل مخيف .

ويقول ايضا : يولد الموجود دون سبب ، ويستمر ضعفا ويموت صدفة . والخلاصة : لا نستطيع استنتاج الاشياء : انها بلا سبب ، لا ضابط ، لا قانون ، مجانية ، زائدة. والشعور بهذا ينقبض له قلبك ويتملكك الدوار... فتقع في الغثيان (الصفحات ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ من رواية الغثيان) .

وواضح ان هذا الوصف ينطبق على الموجود في ذاته . وينتقل سارتر الى موقف الناس من حدس الوجود فيقول : « كثيرون ، على ما اعتقد ، ادركوا هذا ، لكنهم حاولوا تخطي جواز الموجودات فاخترعوا فكرة الوجود الواجب » (الغثيان ١٧١) . وهؤلاء هم « القذرون » Salauds نرى اهم نماذجهم في مجموعة « الحائط » وعكسهم « المخادعون » Tricheurs يمثلهم في «دروب الحرية» عدد من الابطال ابرزهم ماتيو .

الاول أنصار النظام السائد والاعراف الاجتماعية ، أصدقاء المثالية والانسانية ، يحترمون الفكر والقيم الروحية ، ولكنهم ، في الحقيقة ، كالممثل الذي يتحد بدوره اتحادا تاما فيفقد شخصيته ، انهم كذابون جبناء يرضخون لكل القيود هربا من الواقع ، وتخلصا من تجربة الوجود ، فحريتهم في ضياع .

اما المخادعون فأولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة ، متمردين على القوانين وبذلك يتحملون مسؤوليتهم وينقذون حريتهم من الكبت والضياع .

القذر كالاشياء في تفاهتها ولامعناها ، فلا حق له بالحياة ، يقول سارتر ، لان وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

اما المخادع ، ويمكن ان يقال ايضا : المخاتل ـ فاسمه يدل عليه : انه ، بالمخاتلة ، يقوض الاطر البالية من الداخل ويبدلها .

ومن البين ان غرض سارتر من هذه الاسماء الكاريكاتورية ـ المخادع ، القذر ، وغيرها مما نجده بغزارة حتى في مؤلفاته الفلسفية ـ هو استثارة النفوس ودفعها الى التمرد على القديم المتحجر ، كما انه يعتبرها بمثابة صفعات يقذف بها في وجه المجتمع البورجوازي ، وهو مجتمع لم يستمر الا لكسل افراده وعجزهم عن ابداله بغيره (١) .

وفي (الوجود والعدم) يحل التحليل الفكري الصارم محل الصورة الادبية دون ان يتبدل الحدس الاول، فيصبح الغثيان أعداما ، والقذارة « روحا جدية » ، وتصبح الاشياء المرشوقة هناك هي الماضي الجامد ، الموجود في ذاته ، وتبدو الحرية كحادثة ممتازة قادرة على ان تفكك الموجود في ـ ذاته لتجعل من اشيائه عالما انسانيا ذا هدف .

ويركز سارتر حدسه في عبارته المأثورة : « الوجود يسبق الماهية » (٢) او بعبارة اوضح ، وان كانت تعوزها الدقة الفلسفية : الحادثة سابقة على الفكرة . وفيها يبدو التحول من الانطولوجيا الى الوجودية ، او من الانطولوجيا الكلاسيكية الى الانطولوجيا الوجودية ، اذ نحن امام علم وجود جديد ، هو ، لحد بعيد ، على اساس كل الفلسفات التي يمكن تجميعها تحت اسم « الوجودية » كفلسفة كارل يسبرز وفلسفة غبرييل مرسيل (لا فلسفة هيدجر لانها من نوع اخر) . ولكن قد يكون جان بول سارتر وحده الذي أخذ بنتائج هذا الحدس حتى التناقض مع ذاته .

***

---

(١) يحلل سارتر البورجوازية والطبقة الاجتماعية تحليلا سريعا في القسم ٤ الفصل ١ الفقرة ٢ من الوجود والعدم ويعود الى ذات الموضوع في عدد كبير من مقالاته ومؤلفاته منها « نقد العقل الديالكتيكي » .

(٢) راجع الوجود والعدم (ص ٢٨) احد التعبيرات الفلسفية الدقيقة عن هذه الفكرة .

أمعنى هذا ان الفلسفات قبل سارتر كانت كلها ماهوية ؟ كلا ، فالتيار الارسطالي بمجموعه وفي كل مراحله يرى ان الماهية مساوقة للوجود ، واذا كان ثمة فلسفات تقول بسبق الماهية على الوجود فعلينا ان نفتش عنها في التيار الافلاطوني الذي يرى ممثلوه من افلاطون الى برغسون ان الوجود العياني انحطاط أو تراخ لعالم المعاني (المثل) او في التيار المثالي الذي يحول الاشياء الى صور أو افكار (الوجود هو كون الشيء مدركا ـ باركلي) .

واول من ادخل كلمة وجود Existentia على الفلسفة هم فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني (السكولاستيك) ، وعارضوا بينها وبين كلمة ماهية Essentia والوجود عندهم هو الوجود المتحقق في العالم العياني ، والماهية نظامه الداخلي (قوامه) .

واول من استعمل الكلمة بالمعنى الحديث هو المفكر الدانيماركي سورين كيركجارد الذي احتفل العالم الفلسفي منذ ثلاث سنوات بمرور قرن ونصف على ولادته .

كانت نقطة انطلاق كيركجارد شعوره العميق والحاد بأن كل انسان مأساة فريدة في نوعها يشعر بها هو وحده، وقد يصفها ولكنها لا تفسر ولا تعلل ، اذ ان الانسان خاطىء من الاصل ، وما أن يعي ذاته ، (وهذا الوعي هو الوجود) حتى ، في شبه غيبوبة ، يقع في شباك الخطيئة ، ويجهد دون ان يصل بقوته الذاتية الى البر أو الخلاص . وهذا الجهد هو ما يسميه الفكر الذاتي الذي يولد في القلق والقنوط والخوف والرعدة ، والفكر الذاتي عكس الموضوعي ، لان الاول لا متناه والثاني محدود .

ويصف كيركجارد الوجود (الانساني) فيقول ما خلاصته :

انه توتر داخلي (بين الانا وذاته ، بين الانا والغير ، بين الانا والانت المطلق ، انه انتقاء في اللحظة بين حدين لا ثالث يؤلف بينهما (من مسألتين مسألة ... اما ... اما ...) ، انه عزلة ، لا يقين ، مغامرة ، مفارقة .

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق (يعي ذاته) في الالم والعزلة ، في الشك والحماس ، انبثاقا لا معقولا لانه من مرتبة أعلى من مرتبة العقل .

وابطاله أفراد أفذاذ تخطوا كل الاطر ، منهم سقراط وأيوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجها لوجه .

ولهذا وجه كيركجارد القسم الاعظم من جهده لمحاربة هيغل ولتحطيم مذهبه وكل مذهب ، لأن المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تطمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كيركجارد هذه زمنا طويلا (قرابة ثلاثة ارباع القرن بعد وفاته) حبرا على ورق ، حتى يشعر الفكر الغربي أن تكرار الكنطية والهجلية وشرحهما والتعليق عليهما يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه أصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالموجودات ،: في عفوية النظرة الأولى (العفوية الثانية ، كما يقولون اليوم) ليدهش امام جدتها وطرافتها فتتفتح أمامه آفاق جديدة هي الطريق الى التأمل النظري المحض، وهي ايضا الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

اذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كيركجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

اكتشف نيتشه الذي احاط في نظرة فذة بمجموع الثقافة الغربية في أصولها الاغريقية ، وحاول في جهد يائس ، ان يكشف في اخلاقها عن غرائز الكذب والزيف وعن كل العناصر الجهنمية التي تحكم عليها بالفناء . فكان قبل سارتر الديان الرهيب للاصنام البورجوازية .

واكتشف هيغل ، لا هيغل « علم المنطق » (المذهب) الذي كان قد دحر ، وانما هيغل « فينومينولوجيا الروح » الذي كان أول من وصف الشعور في نموه من الاحساس الى الشعور بالذات ، الى كلية المفهوم ، عبر التاريخ وآلامه، عبر التناقض والفشل والنضال والضياع ، عبر «الوجدان الشقي » ، والذي كان اول من ادخل السلب على الفلسفة كمرحلة أساسية من مراحل الحركة الديالكتيكية .

في هذه الفترة بالذات كان هوسرل ينادي بالرجوع الى الاشياء ، ويضع طريقته الفينومينولوجية نهجا صارما، وحده كفيل ، في مفاهيمه الدقيقة وخطته المنطقية ، بأن يحول الوصف الى علم ، اذ يكتشف في الوجود نظامه (او لا نظامه) ـ ماهيته ـ ووراء الماهية وقبلها مبادئه ، فيجعل من دراسة الاشياء فلسفة ، والفلسفة علم المبادىء الاولى كما قال ارسطو مؤسسها وواضع دستورها .

وهكذا اصبح ممكنا قيام الوجودية كأنطولوجيا جديدة تنقض الانطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بآن واحد.

وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جليا التعارض بين الاثنتين في الجواب على السؤال الاغريقي (ما الوجود بالنسبة للموجود ؟) هذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

ترى المثالية ، بشكل عام ، ان الاشياء في الشعور على شكل صور او مفاهيم ، فيرى هوسرل ان الشعور ، كيانيا ، خارج ذاته قرب الاشياء ، (مبدأ الاصالة او القصد) ، وهذا ما يعبر عنه هيدجر بكلمة (الموجود ـ في ـ العالم) . ويرى كنط في العالم (مجموع الموجودات الخارجية) معنى من معاني العقل ، فيرى هوسرل (ومعه سارتر ومرلوبونتي وغيرهما) فيه الافق غير المحدود الذي يتجه نحوه الشعور دوما دون ان يتمكن من الاحاطة به (مبدأ العلو) . ويرى كنط ايضا اننا لا نعرف من الاشياء الا ظواهرها ، وان ما هي عليه بذاتها (النومن) خارج نطاق ادراكنا ، فيجيبه سارتر بحذف ثنائية الباطن والظاهر ، فالظواهر وحدها موجودة ، وفكرة الشيء بذاته لا مدلول لها .

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين

الواحد عن الآخر ـ الفكر والمادة ـ ينكر سارتر فكرة الجوهر ، كما ينكر وجود عالم باطني او داخلي ، لان الشعور هو الشعور بشيء ، وطالما ان الاشياء لا عمق لها فهي مكشوفة امام الشعور .

وبينما ينطلق هيغل من مبدأ (كل ما هو واقع معقول ، وكل ما هو معقول واقع) ، ترى الظاهراتية ، بكل تياراتها ، ترى في الاشياء (او العالم) موجودات سابقة على الفكر لا ناظم فيها يلم بين شتاتها ، والفكر هو الذي يصنفها وينشىء منها ما تسميه الفلسفة الموضوع عندما تعارض بين الموضوع والذات .

ويدفع سارتر بهذا التحول الى أبعد نتائجه عندما يرفض نظرية هوسرل في الانا العالي (بمقال عام ١٩٣٦ ، علو الانا) ويضع على اساس العالم الانساني الحرية كنقطة اولى تنبثق فراغا في الموجود في ـ ذاته لتنظيمه .

والخلاصة ان الوجودية الفينومينولوجية حطمت الفكرة الاغريقية التي انطلقت منها الفلسفة ، والتي ترى في الوجود نظاما (كوزمس) يحكمه عقل كلي (لوغس) يتحول في الانسان الى منطق يقول الحقيقة .

فالاشياء هي لامحدود الوقائع (الحوادث) المبعثرة ، والشعور هو ايضا واقعة (حادثة) (١) .

والمعقولية التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع في صميمه عبث ولامعنى .

(١) الوجود والعدم ، الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ واقعية ما هو من أجل ـ ذاته .

***

وتجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العرب أخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومشتقاتها (كينونة وكائن، الخ) عن المعنى القديم لكلمة وجود، وبكلمة وجود ومشتقاتها (موجود ، وجودية ، الخ) عن المعنى الحديث حتى لا يحصل التباس في ذهن القارىء العربي بين المعنيين ، على ما يرون .

ولكن اذا سلمنا جدلا بأن المفردات الفلسفية اصطلاح ـ وهذا خطأ لحد بعيد ـ فالمصطلح الجديد يخالف استعمالا درج عليه العرب قرونا ، وسيضطرنا شيوعه الى ما يشبه ترجمة التراث العربي الفلسفي ، او الى تهشيمه بشروح لا نهاية لها .

ثم أن لكلمة كون ومشتقاتها معنى محددا في الفلسفة العربية ، فهي تشير الى « الذي وجد بعد ان لم يوجد » على ما يقول ابن رشد (١) ، ويبدو انها وردت في ترجمة كتاب أرسطو (الكون والفساد) ولها صلة وثيقة بمعنى الامكان .

واخيرا فان المصطلح الجديد لا يتفق مع مرمى الوجودية ، فهذه تستهدف على ما يقول أعلامها ، وضع علم الوجود (انطولوجيا) يحدد العلم القديم ويغنيه دون ان يحرفه عن مقصده الاساسي .

ولهذا نرى مع الدكتور عبدالرحمن بدوي في ترجمته (الوجود والعدم) الاحتفاظ بالاسم القديم للمعنيين لانهما بالنتيجة واحد .

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هو الذي يغنيها بمعان جديدة ، لا الاصطلاح لمجرد النقل ، ونلاحظ على سبيل المثال ان أحد شراح سارتر يعد ، عند هذا الفيلسوف ، تسعة وعشرين (٢٩) معنى لكلمة to Be , Etre وحدها ، يتميز الواحد عن الاخر من سياق الكلام .

وانما المهم هو ان ندرك ، في نقطته الاساسية ، التحول الذي طرأ على الفلسفة مع سارتر .

ان سارتر يرى اللاغائية والوقائية Facticité اللامعنى والعبث ، او بتعبير اخر ، يرى سديما يتكاثر عن غير قصد حيث كانت الفلسفة ترى فعلا Esse سرمديا هو مصدر الافعال ، وعقلا كليا (لوغس) ناظما للموجودات ، وبهذا يبدل المعقولية والمعنى بالشيئية .

فهل كان هذا التبديل نتاج عبقرية فوضوية وعدمية ، كما أخذ عليه بعضهم ، أو ضربا من العبث بالفلسفة ، كما قال البعض الاخر ؟

كلا !

فسارتر حذف اللوغس ليحل الحرية محله ، في نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل .

فما الكسب الذي حققه ؟

(١) ماجد فخري ـ ابن رشد (قادة الفكر) بيروت ص ١٦٩ .

صدر حديثا :

زورق من دم

مجموعة قصص بقلم :

يوسف شرورو

منشورات دار الاداب

الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الأشياء في جوازها المطلق ــ وقائعيتها ، شيئيتها ــ غريبة عنها ، تتنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته (حريته) في انبثاقها الاول نقصا ــ او ثقبا . كما يقول سارتر ايضا ــ في الاشياء ، هي ايضا واقعة (حادثة ، جائزة) لا عقل فوقها أو ضمنها يبررها .

فالغثيان كاشف ــ شأنه شأن القلق والملل ــ يمزق أقنعة نسجها الانسان حول ذاته وأصبح أسيرا لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الاساسية وهي ان اللوغس (المعقولية ، المعنى ، الحقيقة) الذي نضيفه الى الوجود أمر زائد عليه، لا يمسه في صميمه .

قبل الغثيان ، الانسان في حالة سقوط أصيلة ، اذ يتقمص دورا ويتحد به فيصبح كالاشياء ، والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الاصلية في الاديان .

فالتجربة السلبية توقظ الحرية من سباتها وتحملها على استعادة عالمها . وعندئذ يستطيع الانسان أن ينتقل من الوجود غير الصادق (المزيف) الى الوجود الصادق ، أي الذي تعرى عن الوهم والكذب .

فما الحرية ، ما أبعادها ، ما دورها ؟

ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلأي مدى بوسعها ان تنقذه ؟

يقول سارتر : « الحرية ليست وجودا ما : انها الوجود الانساني » (٧٠٤) ، وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل أن نميزه عن وجود « الآنية » ، فالانسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد ، فليس ثم فارق بين وجود الانسان و « كونه حرا » (٨١ ــ ٨٢) .

فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الغرائز واللاشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب ــ لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية (٧٧٣) ــ سابقة على الماهية ، سبقا أنطولوجيا (كيانيا) أي قائما في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معناهما المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوما أن تتخطاه (العلو) لتعيد النظر فيه ، أو ان في الحرية فائضا على عالم الإنسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية (ديمومة وطاقة خلاقة) كما ظن برغسون ، او ليست ملأ كما يقول سارتر، انها امكان الاعدام . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو ــ لذاته هو اعدام ما هو في ــ ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال الحرية لا يمكن ان تكون شيئا آخر غير هذا الاعدام . وبها يفلت ما هو ــ لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائما شيئا آخر غير ما يمكن أن يقال عنه... ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » (٧٠٢) .

ويضيف : « الحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الانسان » ، « والذي يحمله على أن يصنع نفسه عوضا عن أن يكون » (٧٠٤) .

فلا « يمكن أن يكون لحريتي حدود أخرى غير ذاتها » (٧٠٣) ، فهي التي تضع ضوابطها ، ولا يمكن للانسان ــ وهو متروك وحده على هذا الشكل ــ ان ينتظر عونا ، لا من الداخل ، ولا من الخارج (٧٠٤) ، فهو المسؤول المطلق عن ذاته وعن العالم .

ولهذا تبدو الحرية لسارتر مخيفة : « محكوم عليَّ أن أكون حرا » (٢٣٦) و (٧٠٣) ، لانها ، وهي وجود الانسان ، مفروضة عليه « الحرية ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حرة » (٧٧٢) .

وهي مصدر القلق ، والقلق عند سارتر ، كما عند هيدجر ، خوف مغمض لا موضوع له ، هو الخوف الذي يتملك الانسان عندما يرى انه المصدر المطلق للقيم والمعاني، وان هذا المصدر يستند الى لا شيء .

يقول سارتر : « فبوصفي موجودا به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير ، وحريتي تقلق من كونها الاساس بغير أساس للقيم » (١٠٠) .

ويضيف : « في القلق أدرك نفسي حرا حرية مطلقة، وأدرك في نفس الوقت اني لا أستطيع الا أن أجعل معنى العالم يجيئه من قبلي » (١٠٢) .

والقلق ، كالغثيان ، أداة تحرر لانه ، اذ يحطم الوجود المزيف (غير الصادق) يضع الانسان وجها لوجه تجاه العدم القائم على أساس وجوده :

« ان المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية . وتبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الوجود » (٧٠٤) .

تجاه القلق لا يوجد الا واحد من موقفين : **اما أن ينهزم الانسان ، وعندئذ يختفي وراء دوره الاجتماعي ــ وهذه هي « القذارة » أو « روح الجد » او « البورجوازية » كما يصورها سارتر في هذه المرحلة ــ واما أن يتحمل مسؤوليته كاملة ، وهي مسؤولية مرهقة لانها بسعة العالم الانساني . « لما كان محكوما عليه (على الانسان) أن يكون حرا ، فانه يحمل على عاتقه عبء العالم » (٨٧٣) .**

وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق أو الحق ، وهو أساس الاخلاقية الوجودية .

ان للانسان ــ ان للموجود بشكل عام ــ في نظر الفلسفة الكلاسيكية طبيعة ثابتة هي ما به يتقوم ، أو هي بمثابة « رصيد » ان صح التعبير ، منه ينطلق واليه يستند ، وقد يكون أوسع وأعمق تعبير عن هذه الفكرة ما كتبه أفلاطون عن نظرية المعاني (المثل) .

هذه الطبيعة هي ما ترفضه الظاهراتية الوجودية بكل أشكالها (١) ويرفضه سارتر تحت اسم المعطي والموجود في ـ ذاته والماضي ، والماهية ، الخ ... اذ يحوله في منظار الحرية الى امكان ، اذ انه « ملأ الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية « السلب » (٧٧٣) .

يقول سارتر : « ان الحرية أصلا علاقة مع المعطي » ، ثم يضيف : « ان المعطي ليس علة للحرية ... ولا سببا ... وليس شرطا ضروريا ... وليس مادة ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها ... المعطى هو الامكان العرضي الخالص الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختيارا » (٧٧٣) .

فالفعل الحر ، مهما كان بسيطا ، ليس نتيجة لما سبقه (٧٣١) لانه يوقف تسلسل النتائج من الاسباب ليبدأ من الصفر . فكأن ماضي الانسان أمامه لا وراءه ، وكأن الانسان ، عند كل عمل حر ، يقذف بوجوده أمامه ليستعيده ، ضمن موقف معين ، في مشروع هو بمثابة مستقبل جديد أو معنى جديد يخلعه على عالمه ويلتزم به .

ينتج عن هذا :

أولا ، ان الانسان ملتزم كيانيا (٧٦١) اذ طالما انه ينشىء عالمه حرا فهو يتبناه ويتقيد به .

ثانيا ، ان عالم الانسان ـ أو عالم الثقافة كما يقول مرلوبونتي ، وكما سيقول سارتر في « نقد العقل الجدلي » (ص ٩٦٠) ـ مختلف جذريا عن عالم الطبيعة ، أو الاشياء .

وهذا التمييز الاخير هو احدى النقاط التي تبرز القطيعة التامة بين الانطولوجيا الكلاسيكية والانطولوجيا الوجودية .

يرى سارتر في الحرية شمولا (او كلا) لا يقبل التحليل ، هو كل العالم الانساني ، ولها أبعاد ثلاثة هي أبعاد هذا العالم :

أولاها أن « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » (٧٢٢) فوعيي لذاتي هو بذات الفعل وعيي للاشياء على انها ظواهر .

ومن ثم « العلو » ، أي ، يقول سارتر ، « ليست شيئا ما سيكون أولا كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس ، وجود هو أصلا مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه » (٧٢٣) ومعناه ان الحرية ، إذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتا وشيئا بآن واحد ، تلتزم بمشروع يحدد معناه (الغاية منه) ، وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

وأخيرا « التزمّن » ، أي ، يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوما « على مسافة من ذاتها » (٧٢٢) .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زمانا كليا يحتوي على كل الموجودات وخصوصا الآنيات (الموجودات الانسانية) . وليست كذلك قانونا للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو اعدام ذاته ... ان الوجود من اجل ـ ذاته هو الوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتت للزمانية » (٢٥٦ ، ٢٥٧) .

أما الزمانية الديناميكية فيقول عنها : « ان زمان الشعور هو الآنية (الوجود الانساني) التي تتزمن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، انها العدم الذي ينزلق في كلية كخميرة تبدد الكلية . وهذه الكلية التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع ان تجد في ذاتها أي حد يتجاوزها ، لانها هي نفسها تجاوزها ، وانها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال ان توجد في حال آن . وليس ثم أبدا آن يمكن أن نؤكد فيه ان ما هو من أجل ـ ذاته هو كائن ، وذلك لان ما هو من أجل ـ ذاته ليس كائنا أبدا . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمن كلها بوصفها رفضا ملآن » (٢٦٧ ـ ٢٦٨) .

ان نظرية الزمان التي يلخصها سارتر في هذه النصوص تكمل الصورة التي رأيناها حتى الان يرسمها للحرية أو الوجود الانساني ، لانها تعلمنا :

١ ـ ان الانسان (وعالمه معه) كله في الزمان ولا شيء منه خارج الزمان ، يبدأ بالاعدام وينتهي بالعدم . « فالحرية والاختيار والاعدام والتزمّن » أسماء لمسمى واحد (٧٤١) . ولهذا يبدّل سارتر ، مع هيدجر ، كلمة « زمان » التقليدية بكلمة « تزمّن » التي تشير بتركيبها الى الحركة ، أو الى ديناميكية الحرية كوجود ـ في ـ الزمان ، كما يقول هيدجر .

٢ ـ التزمّن كالحرية بنية كلية أو شمولية (٢٠٢ و ٢٣٧) فيها تنتظم البنيات الثانوية ، وهو الذي يرسم للحرية (وبالتالي لعالم الانسان) خطوط حركتها . فأوقاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليست أطرا ينتظم فيها هذا العالم ، وانما هي اتجاهات حركته الداخلية ، أي التزمن أو الاعدام ، ولهذا يبدل سارتر مع هيدجر ايضا ، كلمة « أوقات » الكلاسيكية بكلمة « خارجيات » التي تشير الى خروج الانسان المستمر من ذاته ، فالماضي لا وجود له الا بمقدار ما أن نستعيده في المستقبل ، والحاضر هو الان الذي نرفضه ونتجاوزه ، والمستقبل هروب مستمر فيه يتكوّن العالم الانساني .

٣ ـ التزمّن ـ كالحرية ايضا ـ بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلا متماسكا ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به أمامه ليستعيده في مشروع هادف . أو بتعبير اخر ان وحدة العالم الانساني في

(١) ان مناقشة نظرية المثل الافلاطونية هي احدى القضايا الاساسية التي يحاول أن يبرهن عنها مارلو بونتي في كتابه المعروف « ظاهراتية الادراك » .

هدفه . ولما كان هذا الهدف غير قابل للتحقق ، لان تحققه هو تحول الانسان الى شيء ، فالتزمن (او الاعدام أو الحرية) حركة بآن واحد تبعثر وتوحد ، والتشتت ، كما يرى سارتر ، هو الذي يوحد ، وبهذا المعنى يقول : « الزمانية قوة تحلل داخل فعل موحد » (٢٤٦) .

وهكذا فالانسان ، في نظر سارتر ، فرار مستمر من ذاته ، ولما كان لا يمكنه أن يهرب الا اليها فهو ، بذات الفعل ، يبدو وراءها ويرفضها .

وهنا يلتقي سارتر مع هيغل الذي يرى في العدم القوه المحركة للوجود . ولكن الفرق بينهما هو ان هيغل وضع لحركة الوجود كله نهاية ، بينما حصرها سارتر في الانسان وارادها أن تكون حركة لانهائية في عالم اساسي متناه (اوله الاعدام وآخره العدم) .

فكان عالم سارتر « قبض الريح » كما قال الحكيم . وسارتر نفسه يقول ان الوجود « لا يمسك ذاته الا بخيط » (٢٤٧) وان الذات « سراب انطولوجي » (٢٤٨) .

ذلك أنه وجود لا ماهية ، حرية لا عقل (لوغس) وهذا هو المعنى العميق للوقائعية .

ومع هذا فعلى الانسان أن يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيلعب ، صادقا ، لعبة الوجود . فكيف تنشىء الحرية عالمها استنادا الى حدس الوقائعية ؟

***

تنبثق الحرية دفعه واحده ، وكذلك الاعدام والتزمن والموجود لاجل ذاته (٧٦٧) ، اذ كلها بالنتيجة أسماء مختلفة لمسمى واحد . والفعل الاساسي للحرية ، ذلك الذي يستمد منه كل فعل اخر وجوده ومعناه ، هو ، على ما يقول سارتر ، « اختيار لذاتي وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم » (٧٣٥) ، وليس اكتشاف العالم هو الكشف عن شيء ماثل أمام الشعور نفصله ونحلله ، كما ظنت الفلسفة الكلاسيكية عندما أقامت التعارض بين الذات والموضوع ، على ما رأينا . « اننا نختار العالم ، لا في تركيبه في ــ ذاته ، بل في معناه ــ وذلك باختيارنا لانفسنا » (٧٣٧) ولذا « فالعالم يحيل الينا بدقة ، بواسطة تقاطيعه نفسها ، صورة ما نحن عليه » (٧٣٧) .

ومن جهة ثانية « فالشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد » (٧٣٦) .

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بآن واحد ، ذات وعالم في اتحاد لا ينفصم . يشد الطرف الاول (الذات) الى الطرف الثاني (العالم) تركيب الشعور القصيدي ، أي اتجاهه ، كيانيا ، نحو العالم (الموجود ــ في ــ العالم ، كما يقول سارتر بعد هيدجر) . فنحن نكون عالمنا وهو يكوننا « لا شيء يأتيني الا ما اخترته » (٧٨٩) .

ويطلق سارتر على هذا الاختيار الملازم لانبثاق الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات الثلاثة ، أي ينشىء الزمان (يتزمن) كفسحة فيها يصبح ممكنا انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحدد بغاياته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة » (٧٤٠ ــ ٧٤١) والعيني في لغة الدكتور بدوي هو « المشخص » .

ويتصف الاختيار الاول أو الاصلي بأنه :

١ ــ فعل مستقل (٧٦٨) يتم بدون نقطة ارتكاز (٧٦١) ، أي انه أول اطلاقا ، وهو الذي يملي على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ ــ « اختيار لوجود وليس أساسا لوجود » (٧٦١) أي انه لما كان كيانيا لا زمانيا قبل العالم الانساني الذي يبدأ معه فهو لا يستند الى أي أساس ماهوي أو انطولوجي يبرر قيامه .

٣ ــ أو ، وهذه هي الصفة الثالثة ، هو غير معقول، وليس معنى هذا ، يضيف سارتر ، انه يشذ عن معقولية عليه أن يتقيد بها ، بل هو نقطة انطلاق العقل والمعقولية .

٤ ــ جائز لا واجب ، فلا يوجد ما يضمن له الوجود، وهذه هي الوقائعية « الحرية هي ادراك وقائعيتي » يقول سارتر (٧٨٤) .

من الواضح ان هذه الخصائص متلازمة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

صدر حديثا

فصل في الحكاية

ديوان جديد للشاعر

فتحي سعيد

منشورات دار الاداب

والفعل ليس ، في نظر سارتر ، حركة طبيعية او محض حركة ، بل هو فعالية تركيبية.... تركب الوسائل من أجل الغايات » (٢٨٧) ، وتحدد بالقصد ، أي انه « تجاوز المعطي الى نتيجة مطلوب تحقيقها » (٧٥٧) او هو « اختيار لغاية » والشعور بها (٧٥٨) . وبتعبير اخر : ان الحرية اذ تنبثق ذاتا وغالما تحدد بذات الفعل غاياتها . وبهذا المعنى يقول سارتر : « الآنية (الوجود الانساني) .. تعلن عن نفسها وتتحدد بالغايات التي تستهدفها » (٨٧٩) . وهكذا الانسان يعرف بمراميه ، ولما كانت الغاية هي ما سيكون فللمستقبل أولوية انطولوجية على الماضي والحاضر ، فهو الذي يبين لنا « من نحن » اذ يخلع المعنى على الماضي (٧٤١) وعلى مجموع العالم الانساني .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يقول : « ولما كان العالم يتكشف خلال سلوكاتنا ، فان الاختيار القصدي للغاية هو الذي يكشف العالم . والعالم ينكشف على هذا النحو او ذاك (على هذا النظام او ذاك) وفقا للغاية المختارة » (٧٥٨) .

لا بل يوحد بين الغاية القصوى والحرية عندما يكتب : « نحن احرار عندما يكون غاية الحد النهائي الذي به نعلن عما نحن عليه » (٧٦٧) ، فيذكرنا بكلمة نيتشه « ستكون من أنت » وان كان القصد من القولين مختلفا كل الاختلاف .

ويزيد سارتر فكرته وضوحا عندما يقول عن الغاية انها مخطط اجمالي يرتب الموجودات ، وانها سلسلة اجراءات يجب أن تتناول هذه الموجودات وتنظمها بالاستناد الى علائقها الراهنة (٧٦٧) ، اذ يبين ان الغاية والمشروع أمر واحد .

والواقع انهما ينبثقان مع الحرية ، فالمشروع هو « وجودي أنا » (٧٦٢) والغاية معناه ، ويبين سارتر التلازم الانطولوجي « الكياني » القائم بين الحرية والغاية والمشروع عندما يكتب : « ان المشروع الاساسي الذي هو أنا مشروع يتعلق لا بعلاقتي مع هذا الموضوع الجزئي أو ذاك من العالم ، بل بوجودي - في - العالم في شموله - وما دام العالم نفسه لا ينكشف الا على ضوء غاية ، فان هذا المشروع يضع كغاية نمطا خاصا من العلاقة مع الموجود الذي يريد ما هو - لذاته أن يقيمه » (٧٦٢) . فالوجود الانساني اذن مشروع أصلي وكلي تنتظم فيه كل مشروعات الانسان الجزئية (٧٦٤) ، وهو كليا وجزئيا في تجدد مستمر كالاختيار الذي ينبثق معه وعنه . ويضيف سارتر : ان المشروع ليس زمانيا (في الزمان) ولا لازمانيا (فوق الزمان) ، لكنه في انبثاقه يتزمن « لانه يجعل مستقبلا يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضر باعطاء « المعطيات » في ذاتها معنى المضي » (٧٦٢) .

كما انه ليس ذاتيا ولا موضوعا ، اذ اعتبارا منه يحصل التمايز بين الذات والموضوع .

وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، أو كما يكتبها سارتر بعد هيدجر (Pro — jet ما يقذف به الانسان أمامه) تنطوي على معنى العلو والقصد والتزمن ، أي الخروج من الذات ، ولا تقل الكلمة العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالانسان مشروع وجود لا وجود .

ويعود سارتر الى ذات الموضوع فيما يسميه (التحليل النفسي الوجودي) فيبين ان الرغبة والميل ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس الكلاسيكي (٨٩١) بل انهما الانسان ذاته كوجود ، كيانيا ، ناقص ومتناه ، فالميل ميل الى وجود ، والرغبة هي « الشعور نفسه في تركيبة الاصلي المشروعي العالي » (٨٨٠) ، كما ان المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول سارتر تعبير عن الموجود لاجل - ذاته على اعتبار انه وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة مشروع وجود » (٨٩١) .

وهكذا فالانسان ليس موجودا ، لانه دوما في طريقه الى الوجود .

***

ان فكرة (الوجود - في - العالم) التي أخذتها الظاهراتية الوجودية عن هوسرل تستند الى هذا المبدأ الاساسي وهو ان الانسان مرتبط انطولوجيا بالعالم ، وان الحرية تنبثق في جملة ظروف مشروعا ومعنى ، أي عالما انسانيا ، وان العالم (عالمي) ليس مجموع الاشياء التي تحيط بي كما هي في ذاتها بل هو الافق الذي أتخطى ذاتي نحوه باستمرار (مبدأ القصد ومبدأ العلو) دون أن أتمكن من الاحاطة به ، وان العالم ككل هو أفق الآفاق ، فلا يوجد موضوع (أو شيء) قائم بذاته ، ولا يوجد مشاهد حيادي يحلق فوق هذا الشيء ليحلله ويكشف عن قوانينه .

فالمشاهد يشاهد من نقطة معينة ، والادراك ادراك من وجهة نظر (مبدأ الآفاقية عند نيتشه) ، او بتعبير أصح من « موقف » كما يقول سارتر ومرلو بونتي . وكما ان الانسان انطولوجيا حرية ومشروع وغاية وتزمن ، فهو كذلك في موقف .

ولفكرة « الموقف » عند سارتر أهمية خاصة ، اذ انها هي التي تربط هيكل الانطولوجيا المجرد ، عبر الوصف الفينومينولوجي ، بالواقع العيني (المشخص) .

ويحدد سارتر الموقف عندما يكتب : « ان ما سميناه وقائعية الحرية هو المعطى الذي عليها أن تكونه والذي توضحه بمشروعاتها ، وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وان كان ذلك في الوحدة المطلقة لايضاح واحد . انه مكاني وجسمي وماض ، ووضعي من حيث هو محدود من قبل بواسطة أشارات الاخرين ، واخيرا علاقتي الاساسية مع الغير » (٧٧٧) .

فلننظر ، اعتبارا من هذا التعريف ، أولا الى عناصر الموقف ، ومن ثم الى خصائصه واخيرا الى مفهومه الكلي

الذي هو ماهيته ان صح التعبير .
وعناصر الموقف هي

١ — مكاني ، وهو المحل الذي أسكن (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، الخ ...) وترتيب الاشياء كما تظهر لي حاليا (هنا منضدة على شمالها نافذة وعن يمينها كرسي ، الخ ...) او هذا الترتيب المكاني « للهذات » أي الاشياء كل منها بمفردها وفي فرديتها . ويضيف سارتر : « لا يمكن الا أن يكون لي مكان والا لكنت بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق » (٧٧٧) . ثم يقول موضحا علاقة الانسان بمكانه : « لكي أحدد نفسي بمكاني يجدر أولا أن أفلت من ذاتي ، كيما أضع الاحداثيات التي أحدد نفسي ابتداء منها على نحو أوثق بوصفي مركز العالم » (٧٨١) .

٢ — محيطي ، ويختلف عن المكان في ان الاشياء التي يتألف منها أدوات (أي أشياء لها استعمال ما) تستطيع بما لها من استقلال أن تتفاعل معي سلبا أم ايجابا ، فهي تبدو وتتلاشى بالرغم مني ، كما يستطيع غيري ان يتلاعب بها أو أن يحد من حريتي في استعمالها . وهذا ما يجرني على أن أغير مشروعاتي تبعا لما يطرأ على محيطي من تبدل . فاذا كنت مثلا أنوي القيام بنزهة فالطقس ليس خاضعا لارادتي ، وكذلك السيارة التي استعمل والطريق الذي أسلك والمكان الذي أرتاد . وبتعبير مختصر ، ففي المحيط فسحة من اللاتعين عليَّ أن أحسب لها حسابا (٧٩٩ — ٨٠٣) .

٣ — ماضي ، وينطوي على الاحداث التي مرت علي ، وعلى مجموع علائقي الاجتماعية (مع أولادي ، وزوجتي ، الخ ...) وعلى ماضي أمتي وتاريخها . فأفعالنا ، بهذا المعنى ، تتبعنا (٧٨٧) . ولكن الماضي ليس شيئا قائما بذاته ، وانما هو بالنسبة الي مجموعة علائق (في تأجيل) كما يقول سارتر (٧٩٤) أي انه بانتظار القرار الذي اتخذه بشأنه والذي يحدد مدى تأثيره في مستقبلي وبالتالي في وجودي . أن الماضي معطى مفروض علي ، وهو بذات الوقت امكان ما لا نهاية له من الروابط بالعالم وبالغير ، أو ما لا نهاية له من السلوكات التي ينبغي سلوكها (٧٩٧) .

٤ — قريبي ، وهو ليس فقط ذلك الذي ألتقي به « في كل منعطفات الطريق » (٨٠٧) ، بل هو ذلك الذي يحدني اذ يعطي للادوات التي أعيش بينها ، ولمحيطي ولمكاني ولعالمي معنى عليَّ أن أتفاعل معه ، فلست أحادي الوجود كمونادات لايبنتز ، عالمي منغلق عليَّ (٨٠٧) لان عالمي مسكون ، أو انه يحيل الى حضور الغير فيه (٨١٠) فأنا أنتمي الى أسرة والى طبقة والى مهنة ، كما أنتمي الى الانسانية وأتكلم لغة يتكلمها غيري (٨١١) . ان وجود الغير يدخل على عالمي تعيينات هي أنا دون أن أكون قد اخترتها (٨٢٧) وهكذا فبينما يحدني محيطي ومكاني من الخارج يحدني قريبي من الداخل (٨٣٧) .

٥ — جسمي ، ليس الجسم ، كما يبدو للفينومينولوجيا ، شيئا بين الاشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في التشريح وعلم وظائف الاعضاء ، انه جسمي ، أي ما هو مرتبط بي انطولوجيا (كيانيا) انه أداة وفعل : أداة « هي أنا » (٥٨٣) ، وفعل هو حركتي بوصفي (وجودا — في — العالم) ، وفيه تتركز كل أفعالي ومنه تنطلق . « انه مركز الاشارة الكلي الذي تدل عليه الاشياء » يقول سارتر (٥٢٤) . وهو ايضا وجهة النظر التي لا أستطيع أن أتخذ بالنسبة اليها أي وجهة نظر أخرى » (٥٣٨) . واخيرا فالجسم هو الذي ، اذ يربط ، في الموقف ، بين الموجود لاجل — ذاته والموجود — في — ذاته ، يكرس الانفصال الانطولوجي القائم بينهما ، وبتعبير مختصر فان الجسم هو المحور الذي تتجمع فيه بقية عناصر الموقف ، فهو النقطة التي أتخطى باستمرار دون أن أستطيع الافلات منها .

يبدو من هذا التحليل الوجيز ان الموقف هو المعطى (الموجود — في — ذاته) في تجاوبه مع الحرية ، او هو « المعطى الذي عليَّ أن أكونه » (٧٧٧) ، فالمعطى قبل الحرية لا شيء ، والحرية بدون المعطى لا شيء ايضا » . لا توجد حرية الا في موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية » . يقول سارتر (٧٧٦) ، ويقول ايضا : « وهكذا أنا حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية مطلقة عن موقفي . ولكني أيضا لست أبدا حرا الا في موقف » (٨٠٧) .

ذلك ان المعطى لا ينكشف الا بواسطة المشروع (٨٠٠) أو بالاختيار الحر لغايتي (٧٨٣) . فالمعطى يحد حريتي من الخارج (المكان ، المحيط) ومن الداخل (الغير كحرية ، هذا مع العلم ان الحدود الخارجية باندراجها في الموقف تصبح حدودا داخلية (٨٣٧) . ولكن هذا الحد هو الشرط اللازم لانبثاق الحرية التي هي ، كيانيا ، اعدامه وتجاوزه كما رأينا .

ويحدد سارتر « الوجود — في — موقف » عندما يقول ما خلاصته : « هو وجودي في وسط العالم أكتشف مخاطره كما أكتشف الهدف الذي قد يقدمه لي ، وذلك في أعدام جذري لذاتي ، وسلب باطن وجذري لما هو — في — ذاته ، من وجهة نظر غاية حرة ، أي في اختياري « لما — ليس — بعد — موجودا » (٨٦٥) .

ويتصف بالخصائص التالية :

١ — هو ، كالمشروع ، أنا في وقائعيتي ، « ان الوجود — في — موقف يحدد الآنية » يقول سارتر (٨٦٧) ، وايضا : « لست شيئا اخر غير مشروع ذاتي في موقف معين » (٨٧١) .

٢ — انه تجاوز المعطى الى غاية ، فلا يمكن ان يقال عنه انه ذاتي لانه ليس انطباع الاشياء في ، ولا انه خارجي لاني أحياه من الداخل (٨٧١ — ٨٧٢) .

٣ — انه وجود عيني (مشخص) ، وككل وجود عيني هو فريد في نوعه ، يقول سارتر : صحيح ان الموقف يتضمن مجموعة تراكيب مجردة وكلية ، ولكن لا يمكن فهمه الا على انه « الوجه الفريد الذي يديره العالم الينا » وانه « حظنا الوحيد الشخصي » (٨٦٨) .

٤ - هو ايضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه معناه ، فلا يوجد قسر بدون حرية ، ولا توجد حرية بدون قسر (٨٦٩) .

٥ - أن الموقف هو الذي يفسر ما ننسبه لانفسنا من استمرار ، فالوجود لاجل - ذاته تزمين ، كما رأينا ، ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف : استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضينا ، استمرار أحكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولامة » الخ ... كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات (٨٦٩ - ٨٧٢) .

فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود هناك (بين الاشياء في وقائعيتها ، وأنا من بينها) نحياه في الوجود - وراء - هناك ، أي لغاية ، أو في المعنى الذي يتخطى الاشياء باستمرار ، كالعدم يجذب الوجود اليه دون أن يتمكن من الاتحاد به .

الوجود والحرية

في « علم النفس التحليلي » (القسم ٤ الفصل ٢ ج ١) اذ يعتقد سارتر انه كشف عن اعماق الانسان يقول ما خلاصته :

يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد ما لا نهاية له من أناس ممكنين . ولكن لا نستطيع ادراك البداهة او ما لا يمكن تخطيه ، أي المشروع المبدئي الا اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات ... هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ، هو مشروع حياة (أن أحيا) أو مشروع وجود ، ولا يحيل لاي مشروع اخر ، وهو لا يتعلق بالحياة ولا بالموت ولا بالقلق ولا بأي خاصة أخرى من خصائص الوضع الانساني ، بل يجب أن يعتبر بذاته . ان مشروع ما هو لاجل - ذاته لا يمكن أن يستهدف الا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب أن يفهم كل ما يتعلق بالانسان . ان الحرية بانبثاقها تحدد ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، أي مشروع وجودها الذي هو والامكان امر واحد . وهذا معناه من الوجهة الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في الوجود لا يمكنه أن يوجد الا كنقص وجود . ولما كان الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن أن يرقى التحليل الى ما هو أبعد أو ما هو أعمق منه . ان الانسان ، اساسا ، رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية (٨٩٠ - ٨٩١) .

ان هذا النص الهام ، اذ يستعيد كل ما ذكرناه عن الوجود لأجل - ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية في مستواها الانطولوجي مبينا القصد من فينومينولوجيا الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم » الرئيسي ، فقول سارتر عن المشروع الاساسي (او الاصلي أو المبدئي) ، (يجب أن يعتبر بذاته) و (لا يحيل لاي مشروع اخر) أو قوله (لا يمكن أن يرقى الى أبعد من الوجود) يدل على ان الغرض هو ادراك الحرية مباشرة كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي (ما الوجود بالنسبة للحرية ؟) وعندئذ تبدو على انها ، وان كانت نقص وجود ، أو مشروع وجود ، فهدفها الاخير ان تتحول الى وجود ، وما ينقصها هو ان تصبح بان واحد (وجودا - لاجل - ذاته - وفي - ذاته) .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يتحدث عن بنية ما هو لاجل - ذاته (القسم ٢ الفصل ١) فيقول : « ان الوجود الغائب دائما الذي يلاحق ما هو من اجل - ذاته هو نفسه (أي الوجود لاجل - داته) وقد جمد فيما هو في ذاته . انه التركيب المستحيل لما هو من اجل ذاته وما هو في ذاته » أي ، يضيف سارتر « أن يكون أساس نفسه لا من حيث انه عدم ولكن من حيث انه وجود ، فيحتفظ لنفسه بالشفافية المطلقة للشعور ، وفي ذات الوقت ، بالتطابق مع الذات التي هي للموجود في - ذاته » . انه يريد أن يصبح هوية مع الذات لا حضورا للذات . ويقول ايضا : تنبثق الآنية كلية مستحيلة لان هذه الكلية تريد أن « تشابه الخصائص غير المتفقة لما هو - في - ذاته وما هو من اجل - ذاته » (١٧٦ - ١٧٧) .

فالانسان مفصول عن غايته القصوى بفاصل انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود (ما هو لاجل - ذاته ، وما هو في - ذاته) الواحدة الى الاخرى .

رأينا ان الحرية بانبثاقها في موقف تنتخب ذاتها والعالم مشروعا ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة أفقها ، ملتزمة بموقف ، والحرية التي تقررها هي حرية (الموجود - في - العالم) أو حرية الوجود الانساني . ولهذا فعندما يضع سارتر الحرية بمستوى الوجود (بما هو موجود) ويقيسها بمقياسه - أو عندما ينقلنا من مستوى الانتروبولوجيا (علم الانسان) الى مستوى الانطولوجيا - تبدو له الغاية القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان هوى لا جدوى منه » (٩٦٩) والوجود الانساني « مغامرة فردية فاشلة » (٩٤٢) .

ذلك ان الوجود الانساني فعل أو سلوك . « الوجود بالنسبة للآنية يرجع الى الفعل » يقول سارتر (٧٥٦) ، والفعل ، على انه كل هذا الوجود ، انتقالي (٩١٦) لا يتضمن غايته القصوى التي هي ، كما يحددها سارتر ايضا ، الملك والوجود .

والفعل والملك والوجود هي مقولات الآنية الاساسية ، أي أنماط السلوك التي تقود اليها كل السلوكات الاخرى (٦٩١) .

بالفعل يغيّر الانسان وجه العالم ، اذ يرتب الوسائل بالنسبة للغايات (٦٩٣) ، والتصميم على الفعل فعل (٧٥٧) وبكلمة مختصرة فان الانسان بصفته موجودا مجموعة من التصرفات ومن أنماط السلوك (٧٥٦) ،

ولكن وظيفة الفعل تقتصر على « اظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص » (٩١٦) فهو حلقة في سلسلة . ولهذا يرجع سارتر المقولات الثلاث الى اثنتين : الملك والوجود ، لان الرغبة ، كما يقول ، « لا يمكن أن تكون في أعماقها، غير رغبة في الوجود أو رغبة في الملك » (٩١٦) .

وفي الملك تزداد وضوحا غاية الوجود الانساني القصوى .

أن أملك الشيء معناه أن أكون غاية وجوده (٩٢٩) فالملك ليس علاقة خارجية أو مادية بين المالك والمملوك بل هو رابطة باطنية (٩٢٦) أو أنطولوجية (٩٢٧) . « الامتلاك، يقول سارتر ، علاقة سحرية ، فأنا هذه الاشياء التي أملك، لكن في الخارج ، مواجهي، أخلقها مستقلة عني ، وما أملك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأمر في ـ ذاته يفلت مني في كل آن ، وفي كل آن أمنحه استمرار الوجود اذ أخلقه » (٩٣٢) ، ويقول ايضا : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » (٩٤١) .

ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة ، اذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل فيقول ما خلاصته : ان الموجود لاجل ـ ذاته كمشروع فردي أو كمغامرة فردية هو اختيار لهذا العالم لا كوجود عقلي (صورة ومادة) بل كوجود عيني (مشخص) او كشمول فردي. وعندما تتجاوزه فليس الى كلية منطقية (ماهوية) ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في ـ ذاته يجد اساسه ومبرره فيما هو لاجل ـ ذاته « أعني انه يتجاوزه الى وجود ـ عيني ـ وراء ـ الوجود ـ العيني الموجود » (٩٤١ ـ ٩٤٢) .

فهدف الرغبة في الملك هو اذن تحقيق الوجود للانسان بواسطة امتلاك العالم ، أي على شكل غير مباشر ، بينما الرغبة في الوجود تسعى لذات الهدف مباشرة ، فالاثنتان واحد لا يميز بينهما الا التحليل العقلي ، وهما تعبير عن موقف واحد وهدف واحد (٩٤٣) .

ولكن هذا الوجود الذي يرغب فيه الانسان مباشرة، وعبر العالم ، أهو الوجود في ـ ذاته في وقائعيته وجوازه ولامعقوليته ؟ كلا ، يجيب سارتر عندما يقول : « وهكذا فان الهدف والغاية من الاعدام الذي هو أنا ، هو ما في ـ ذاته ... ان الآنية رغبة في الوجود في ـ ذاته . لكن ما في ـ ذاته الذي نرغب فيه لا يمكن ان يكون مجرد في ـ ذاته جائزا ولا معقولا شبيها بذلك الذي تلقاه وتعدمه » (٨٩٢) . وعندما يقول على شكل أوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وبهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود الذي هي نقص فيه ، وقد رأينا عن هذا الوجود هو ما هو في ـ ذاته ـ لذاته ، والشعور وقد صار جوهرا ، والجوهر وقد صار علة لذاته » (٩٠٧) .

وهكذا فالحرية لا تستطيع الانتصار على النقص الذي هو هي ، وما ملء الوجود الذي رأى فيه أرسطو غاية الغايات ، وما معقوليته التي هي أساس كل معقولية الا مطلب لا ينال وأمل لا يتحقق . ان الحرية مشروع مفتوح (٨٠٤) ... ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، اذ أمامها ووراءها وحولها لا شيء الاها ، وما عداها فسديم ما هو في ـ ذاته ، وهي لهذا تحمل على كتفيها الواهيتين ثقل العالم الانساني الذي سيزول حتما بزوالها .

اذا لاحظنا ان لكلمة (وجود) في النصوص الاخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، أي بالنتيجة الحرية في تفردها مشروعا في موقف ، والثاني هو المعنى الكلاسيكي ، أي العقل عند أرسطو والاكويني ، أو الخير والواحد عند افلاطون او اللوغس عند أفلوطين وأوغسطين او المبادىء التي تبرر الوجود عند أرسطو وكنط ، الخ... اذا لاحظنا ان الاول هو واقع الانسان ، والثاني سرابه ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، اذ أحل الوقائعية محل طبائع الموجودات ونظامها ، أو الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان يلعبه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

ما الوجود في الموجود ؟

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » أو من عناوين أقسامه وفصوله. فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو (في ذاته) فترى فيه ملء الوجود أي ما لا يحتاج لغيره وبه تتقوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم (القسم الاول) كفسحة يبدو فيها الموجود لذاته ، فيصبح (لـ ـ ذاته او لاجل ذاته) تاركا (الـ في ـ ذاته) للظلمات البرانية فكأنه يعكس النظام القديم واضعا العدم موضع الوجود ، والوجود موضع العدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عن المبادىء والعلل الاولى ، عن الخير والحق والجمال والواحد (لواحق الوجود) عن مدى اشتراك الموجودات في الوجود ، تبعا لتقاليد أرسطو ، أو عن أجناس الوجود الكبرى (الوجود واللاموجود ، السكون والحركة ، الذات والاخر) تبعا لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين (ما هو لاجل ـ ذاته ، وما هو في ـ ذاته) ثم يركز البحث حول الشعور

في البحرين

تطلب « الاداب » وكتب « دار الاداب »

من

الشركة العربية للوكالات والتوزيع
شارع المتنبي

فيرى فيه حضورا لذاته وللغير وللاشياء ، كما يرى فيه ذاتا مفكرة (كوجيتو) وموجودا لاجل ــ ذاته يدرسه في بنيته وتزمنه (القسم الثاني) وفي صراعه مع الاخر (القسم الثالث) ، كما يدرسه جسدا يفصل بين منطقتي الوجود (الفصل ٢ من القسم ٣) ثم ينفذ الى أعماقه ليدرسه في انبثاقه سلوكا حرا بحرية فردية مطلقة عليها أن تنشىء عالمها دون أن عون من أي قدرة ، خارجية كانت أم داخلية (القسم الرابع) ويختم مميزا بين ما هو يقيني في الفلسفة (الانطولوجيا) وما هو احتمالي (الميتافيزيقيا) .

وبكلمة فان الانطولوجيا الوجودية هي الكشف عن الوجود الانساني بكل أبعاده ، وكأن ال (في ــ ذاته) لم يوضع الا لابراز ما هو لاجل ــ ذاته ، وكأن علاقة الاول بالثاني كعلاقة المادة عند برغسن بالديمومة المبدعة .

وعليه ففلسفة سارتر نتيجة لحركة بدأت معديكارت عندما انطلق هذا الفيلسوف من الذات كشيء مفكر على حد تعبيره لينتقل منها الى بقية الموجودات (الله ، المادة) وآلت ، عبر كنط ، الى هوسرل والمدرسة الظاهراتية . ولكن بينما يرى ديكارت في الذات المفكرة (الكوجيتو) وجودا مليئا ، وبينما يحاول كنط الكشف عن بنيان الذات ينكر هوسرل على الشعور جوهريته ويوجه اهتمامه نحو موضوعات الشعور Coqitata ليكشف عن سر تحول الحادثة الى ظاهر ، أو عن سر الظهور . أما سارتر فيحاول ، ولاول مرة في تاريخ الفلسفة ، أن يرى الشعور مباشرة ، لا ليعرفه بمختلف أبعاده ومستوياته فحسب ، بل ليكشف عنه كما هو في وضعه الانطولوجي ، فيبدو له انسلاخا دون فسحة واعداما وبالنتيجة عدما . فالفينومينولوجيا الوجودية بدأت عنده في دراسة بعض نماذج الشعور (الانفعال ، الخيال ، الانا العالية) ضمن حركة صاعدة كشفت عن فسحة الشعور الذي أصبح في (الوجود والعدم) نقطة انطلاق البحث في حركة هابطة اخذت بكل نتائج الكشف الاول .

وهكذا ، واعتبارا من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

١ ــ فيالشعور شفافيةخالصة وفسحة لامتناهية .
٢ ــ في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .
٣ ــ وفي الموجود لاجل ــ ذاته تزمنا يوجد ذاته اعتبارا مما سيكون (المستقبل والغاية) .

كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعةالاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر لكل تحقق ولكل امكان ، لكل فكرة ولكلقيمة ، أو في هربها المستمر نحو لا شيء ، وهي في هربها هذا تنشىء العالم الانساني ، لا جوهرا ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنتظم في علاقة واحدة ، هي أيضا مما يتجاوزه الانسان . وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الاصل ، ليس جوهرا ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في ــ ذاته الاصلي المتحجر في جوازه ووقائعيته و ... ومن ناحية أخرى ما في ــ ذاته ــ لذاته ، او القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الاعلى لما هو في ــ ذاته الجائز ، ويتميز بأنه وراء كل جواز وكل وجود .

ثم يضيف : « والانسان ليس هذا الوجود أو ذاك لانه ليس موجودا : هو ما ليس هو وليس هو ما هو ، انه اعدام ما هو في ــ ذاته الجائز من حيث ان ذات هذا الاعدام هي هربه الى الامام في اتجاه ما هو في ذاته وقد أصبح علة لذاته » (٩٠٧ ــ ٩٠٨) .

فكأن الانسان ، في حريته ، ينشىء القيمة مطلقا ولا يجدها في الاشياء فيرتد عن هذه في حركة اعدام هي حركته الدائمة ، باحثا عن ذات الهدف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

او ان الانسان اكثر مما ينشىء ، فوجوده هو : من جهة هذا الفائض الذي هو لا متناهي العدم ، ومن جهة اخرى المشروع (الشروع في الوجود) الملتزم بموقف او بنقطة من الوجود محدودة زمانا ومكانا ، أي بحدود لا يستطيع ان يتخطاها ، اللهم الا في عملية الاعدام ، ولما لم يكن بوسع الانسان أن يتحرر من الالتزام بموقف فهو بالنتيجة وجود عابر ، ككل واقعة ، فناؤها في بدورها .

وهذا هو المعنى الاخير لثنائية « اللامتناهي في المتناهي » التي أبدل بها سارتر ، كما رأينا في مطلع هذا الكلام ، ثنائية « الوجود والظاهر » وهي تعين ، انطولوجيا، بعدي الوجود الانساني في حركته ، وتضم بين حديها هذا الوجود كله ، وبكل أبعاده الاخرى .

أو هذه هي فلسفة «التناهي» التي يرجعهيدجر (١) وبعض مؤرخي الفلسفة أصلها الى كنط عندما فصل هذا الفيلسوف بين الانسان والمطلق ، فكانت انطلاق حركة ترجع الانسان وعالمهما الى حدودهما الانسانية .

ومهما يكن من أمر هذا التيار ، فالمهم بالنسبة الينا الان ، هو أن سارتر ، هنا ، كما في مواقفه الاخرى ، دفع بفلسفة التناهي الى حدودها القصوى ، فبعد أن كان العقل مع أرسطو وخلفائه ، قوة الهية او اشتراكا في هذه القوة ، زالت قدسيته عنه فأصبح ملكة انسانية ، تنشأ عند سارتر مع العمل وتزول بزواله . وبعد أن كان المعنى مع أفلاطون وخلفائه قائما بذاته (نظرية المثل) اصبح مع سارتر ما يقرره الانسان. وبعد أن كانت الحرية معديكارت لامتناهية كالحرية الالهية ، صارت هنا مرتبطة بموقف ومنفتحة ولكن على سراب . وكذلك عالم الانسان فهو انشاء صائر الى زوال .

وبهذا يقول سارتر عن الوجودية انها انسانية لانها تلقي مسؤولية العالم الانساني على الانسان الذي يوجده هو ومعناه .

***

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الىالمسألةالانطولوجية

---

(١) راجع كتابه : كنط ومشكلة الميتافيزيقيا .

كما طرحها في مقدمته ليحيط بأبعادها الكبرى والاخيرة ، مميزا في الفلسفة بين ما هو يقيني وما هو احتمالي ، أو بين الانطولوجيا التي تعرف بالوجود والميتافيزيقيا التي تتساءل عن أسبابه ومبرراته . ذلك انه ، اذا كان الكتاب موجها بالدرجة الاولى نحو الكشف عن الحرية ، فالحرية لا تفصح عن اعماقها الا اذا اعتبرت في مجموع الوجود ، لا سيما وانها ، في نظر سارتر ، بعده الاساسي .

وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية ـ ما الوجود في الموجود ؟ ـ على انها ، في نظره ، مسألة الوجود الكلي أو كل الوجود ، ويجيب عليها .

كنا في مطلع هذا الكلام قد ميزنا مع سارتر بين منطقتين في الوجود : ما هو في ـ ذاته على انه « هناك » ، لا معنى ، لا عقل ، وما هو لاجل ـ ذاته على ان وجوده اعدام لكل وجود . ولكن ألا نكون بهذا التمييز قد أقمنا فاصلا يقطع بين الاثنين ؟ (٩٧٣) ألا نكون قد وضعنا الواحد بجانب الاخر بحيث يصبح الاتصال بينهما مستحيلا ؟ (٩٧٩) . هذا السؤال يطرحه سارتر في الخاتمة ، كما في المقدمة ، ليجيب عليه بلا ، اذ انه بالاضافة الى ان ما هو لاجل ـ ذاته لا يوجد الا بوجود ما هو في ـ ذاته ، فهو بانبثاقه اعداما يؤلف بين الاثنين في وحدة تركيبية (٩٧٤) هي رابطة قبلية او سابقة للتجربة (٩٨٠) لانها شرط كل شعور وكل تجربة .

هذه الرابطة ليست ديالكتيكية بالمعنى الهيغلي والماركسي للكلمة لأن حديها لا ينطويان تحت وحدة تركيبية تؤلف بينهما ، وعلى انها شبيهة لحد بعيد برابطة (الذات بالغير) عند افلاطون لان وجود (الغير) في الحالتين مستعار (٩٧٥) أو مستمد من وجود (الذات أو ما هو عين ذاته) فهي تختلف في نقطة أساسية عنها ، وهي ان الغير الافلاطوني جنس من اجناس الوجود الكبرى ، أي لا ذاتي ، بينما هو هنا الشعور الفردي الذي ينبثق تساؤلا ومغامرة فردية (٩٧٦) .

ان عالم سارتر يختلف جذريا عن عالم الديالكتيك بكل أنواعه ، لانه مجموعة كل أو شمول فردي وعيني (مشخص) كما يقول سارتر (٩٧٦) ولان الشعور ، فيه ، واقعة فردية او فريدة لا تنطوي تحت أي تصنيف ، وأخيرا لانه لا يوجد تبادل بين الحدين هنا (٩٨٤) .

ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلب باطن (٩٧٥) ، وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة ال في ـ ذاته على جوازه ، « وقائعيته » (٨٩٢) كما يقول سارتر ، وتهديم لذاته ، كما يقول ايضا (١٦٨) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو الذي يتجلى شعورا . ولهذا فالشعور ينطوي كيانيا على تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى يفصح عن المرمى الاخير للانطولوجيا السارترية . فالشعور ، من طرف ، نسبي لانه منسوب الى الفي ـ ذاته ، ومصاب مثله بالوقائعية ، ومن طرف اخر ، ان من حيث يضع نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » أو غير جوهري ، كما يقول سارتر (٩٧٥ ـ ٩٧٦) ، وفي حقيقته تساؤل انطولوجي لان وجوده ليس معطى بل مسؤول (من السؤال) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي ذكرناها سابقا : في وجود الموجود لاجل ـ ذاته تساؤل عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث . وما يسأل عنه ، ما يسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ، أي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسططالي ـ التومائي للكلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما كان عاجزا عن تحقيقه فهو انطولوجيا نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السؤال القديم ، السؤال الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقته قائلا : « ما الذي ننسب اليه الوجود ؟ اللكون Cosmos أم للكل ؟ أي الى ما هو في ـ ذاته المحض أم الى ما هو في ـ ذاته المحاط بغلاف من العدم الذي أطلقنا عليه اسم الموجود لاجل ـ ذاته (٩٨٠) .

ثم يجيب بما خلاصته : يجب ان يكون الوجود الكلي كالكائن العضوي ، تنظيما تنطوي مختلف أجزائه ضمن تركيب كلي ، بحيث ان كل واحد منها ، اذا اعتبر على حدة ، يصبح مجردا ، وهذا تصور قبلي سابق على الانطولوجيا ، ويشير الى « الموجود علة ذاته » . ويضيف : « وليس من شك في ان هذا « الموجود علة ذاته » مستحيل ، وتصوره ينطوي على تناقض » اذ يستحيل ضم الموجود لاجل ـ ذاته والموجود في ـ ذاته في جنس مشترك (٩٨١ ـ ٩٨٢) ويختم هذه النقطة بقوله : « ان مسألة الكلية هذه ليست من قطاع الانطولوجيا » (٩٨٤) .

ولهذا فالوجود عند سارتر يقال على ثلاثة معان يحددها سارتر عندما يكتب : « فعند الانطولوجيا مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في ـ ذاته ، وما هو لأجل ـ ذاته ، والمنطقة المثالية لـ « علة ذاته » (٩٨٤) .

ولكن لما كانت المنطقة الثالثة التي يضيفها سارتر في الخاتمة ، منطقة مثالية ، أي غير قابلة للتحقق « فكل شيء يجري كما لو كان ما هو في ـ ذاته ، وما هو لاجل ـ ذاته يتجليان في حالة تفكك بالنسبة لتركيب مثالي ، لا لانه حدث أن وجد اكتمال ، بل بالعكس لانه دائما مشار اليه ودائما مستحيل » وهذا ما يفسر « عدم قابلية انفصال ما في ـ ذاته عما هو لاجل ـ ذاته واستقلالهما النسبي » (٩٨٢) .

على كل فهذه هي تعاليم الانطولوجيا التي تقتصر على ادراك ما هو كما هو ، أي الوجود ، فتحدد مناطقه وتكشف عن بنياته وتنتقل بالاستناد الى الوصف الفينومينولوجي من أنماط السلوك الى مصدرها ، أي ظهور ما هو لاجل ـ ذاته على اعتبار انه « الحادث المطلق الذي يطرأ على الوجود » (٩٧٦) ، ومعه يبدأ التاريخ .

أما السؤال (لم كان هذا ؟ وعلى هذا الشكل ؟ الخ ...) فلا معنى له انطولوجيا ، لان كل سؤال لاحق

بهذه الواقعة لا متقدم عليها (٩٧٧) وعلى الميتافيزيقا ، وبشكل مشروع ، ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى ما هو سابق للتاريخ (٩٧٩) وان تضع الفرضيات التي تفسر ، ولكن بتفسير احتمالي ، ما لا يدخل ضمن نطاق الانطولوجيا (٩٧٦ – ٩٧٩) .

والواقع ان حدس سارتر الاساسي هو الوجود الانساني كحرية ، والحرية كواقعة شعورية تدرك انها، بوصفها واقعة ، لا يمكن ان تتقوم بذاتها ، وانها بحاجة الى الماهية لتبرر وجودها . وكل شيء يجري كما لو ان الوجود بمجموعه الذي هو ايضا واقعة (فردية وعينية كما رأينا) اذ يتحسس بذات النقص ، يتفكك من الداخل لينبثق فيه الشعور معبرا عن ذات الحاجة وساعيا وراء ذات الهدف . وعندئذ يبدو له « ما هو علة ذاته » او « المطلق » (أي الوجود كما تحدد في الارسطاطالية – التومائية خلال القرن الثالث عشر) يبدو له بصيغة الغائب . وهذا الغياب، هذا النقص هو المحرك للوجود السارتري كله ، او بشكل ادق ، وجود الانسان .

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بين حدين: (ما قد كان) أي ما حققه و (ما سيكون) أي الغاية ، وبعدها ما هو علة ذاته ، أو بين حركتين : الرفض والهرب الى الامام ، فهو حركة فريدة في فسحة العدم وشفافيته. وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة لا تقتصر على اعدام ما هو في – ذاته ، بل تهدم نفسها من الداخل – الحرية تقرض نفسها (٧٦٣) – لتتجدد باستمرار ، وكأن مناطق الوجود ، كأن البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابراز هذه الحركة .

***

يمكن تجميع ما أخذ او قد يؤخذ على الانطولوجيا السارترية في النقاط التالية :

١ – ترى الاشياء (الفي – ذاته) شتاتا يضيف اليه الفكر النظام (السبب ، القانون ، وكل شرح آخر) من الخارج ، فهي لا تصلح كأساس لفلسفة للطبيعة .

٢ – وكذلك عالمها الانساني ، فهو مجموعة حريات ، كل منها كيان مستقل ، وكل منها تسعى لامتلاك الاخرى اذ تحولها بالنظرة الى شيء تصهره في كيانها (١) ، فهي جذريا فلسفة فردية لا يمكن ان تبرر قيام التاريخ والمجتمع كوجودين مستقلين عن الفرد .

٣ – ان المطلق فيها (اذا صح وكان ما هو علة ذاته مطلقا) حضور على صيغة الغياب ، فهو يحرك الوجود دون ان يتمكن من تقويمه ، والحرية لا تحيل الا الى ذاتها ، فلا يمكنها ان تأمل في مستقبل أمثل ، كما في الماركسية ، ولا

(١) لسارتر في علاقة الانسان بالاخر نظرية جديرة لجدتها بدراسة خاصة ومطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ من الفصل الاول ، القسم الثالث من كتاب (الوجود والعدم) .

ابن خلدون

– تتمة المنشور على الصفحة ٢١ –

وابن خلدون شاعر فاشل ، الا ان اسلوبه الادبي يثير الاعجاب . يقول واصفا رحلته : « ولما سبحت في اللج الازرق وخطوت من افق الغرب الى افق المشرق حيث نهر النهار ينصب من صفحه المشرق ، وشجرة الملك التي اعتز بها الاسلام تهتز في دوحه المعرق ، وازهار الفنون تسقط علينا من غصنه الورق ، وينابيع العلوم والفضائل تمد وشلنا من فراته المفدق » . حتى ولو كنا لا نحب السجع ، فان هذا السجع المرسل محبب نسبيا . وابن خلدون يكرر افكاره وحوادث حياته كثيرا : فتارة يكرر خبر ولايته القضاء بمصر وتارة يكرر خبر غرق اهله (ص ٢٨٥) وخبر الحج (ص ٢٩٣) وفي صفحة ٢٩٧ – ٣١٠ يعرف بالامام مالك بن انس وبكتبه وغرض الكتاب هو التعريف بابن خلدون لا بمعارفه . ثم تولى ولاية خانقاه بيبرس الى ان وقعت فتنة الناصري ، فعزل منها . وكان للفقهاء دور مهم في القرن الرابع عشر ، اذ انهم كانوا يعطون فتاوى تتعلق بشؤون الحكم . يقول ابن خلدون : « وكان الظاهر ينقم علينا معشر الفقهاء ، فتاوى استدعاها منا منطاش واكرهنا على كتابتها ، فكتبناها وورينا فيها بما قدرنا عليه ، ولم يقبل السلطان ذلك وعتب عليه (على منطاش) وخصوصا علي ... » .

وقد حاول ابن خلدون أن يوطد علاقات المشرقيين بالمغربيين – لم تكن واردة لديه فكرة الوحدة العربية – فهو يسعى في تحسين العلاقات بين ملوك المغرب والملك الظاهر . فلما طلب صلاح الدين الايوبي معاونة اسطول ملك المغرب يعقوب المنصور من بني عبد المؤمن للوقوف في وجه الفرنج والدفاع عن سواحل الشام ، قعد ملك المغرب عن اجابته في الاسطول . لم يكن في القرن الرابع عشر معنى حقيقي للدفاع القومي العربي ، وكان طغيان المصالح السلطانية قد بلغ ذروته . في القرن العشرين ، وامام اسرائيل ، لا نزال نعاني نفس المشكلة . ويرى ابن خلدون ان سبب هذا التقاعس يعود الى وجود كاتب عند يعقوب المنصور يدعى عبد الرحيم البيساني الذي يعتقد أن لواء الخلافة لا يعقد لشخصين في الاسلام . ولا نزال ايضا نعاني جزئيا من اثار هذا الاعتقاد الخاطىء ، اذ ان قيام وحدة فدرالية او اندماجية لا يضر بمصلحة الامة العربية ، بل يساعد كثيرا على تجاوز مصاعب وازمات كثيرة . ولما انقرضت دولة الموحدين وجاءت دولة بني مرين من بعدهم تحسنت العلاقات بين عرب المشرق وعرب المغرب . الا ان هذه العلاقات لم تتجاوز – وللاسف – تبادل الهدايا الملكية من خيل وبغال . وكان المشرق العربي بحاجة ماسة للخيل ، فعين الملك الظاهر مملوكا من مماليكه لشراء الخيل من المغرب .

ثم تولى ابن خلدون ولاية القضاء الثانية بمصر من سنة ٨٠١ هـ الى ٨٠٣ وسافر مع السلطان الى الشام للنضال ضد التتر . ويعلل ابن خلدون وجود الامم ويقسمها الى فئتين : العرب والترك ، ويورد نظرية الاقاليم السبعة وقد تحدث عنها باسهاب في مقدمة الكتاب الاول ، الجزء الاول . ولما انسحب فرج بن الظاهر واستسلمت دمشق آثر ابن خلدون لقاء تيمورلنك على العودة الى مصر لتوه . ثم رجع الى مصر وتولى فيها ولاية القضاء الثالثة سنة ٨٠٣ هـ وتركها سنة ٨٠٤ ، ثم تولى الرابعة وعزل ثم الخامسة ، وتوفي في القاهرة سنة ٨٠٦ هجرية الموافقة ١٤٠٦ للميلاد .

وبعد ، فقد رأينا تجربتي ابن خلدون العلمية والسياسية ، فما هو المحتوى الفكري عنده وما علاقته بالواقع ؟

هذا ما سنعالجه في القسم الثاني من البحث .

خليل احمد خليل

بأولى حجة ، في عالم آخر ينكر سارتر وجوده أصلا لان مفهومه متناقض مع ذاته (الخاتمة بشكل خاص) ولهذا يبدو الوجود الانساني عند سارتر كمغامرة فردية محكوم عليها سلفا بالفشل .

ونستطيع أن نرجع هذه الاعتراضات الى واحدوهو ان العالم الانساني عند سارتر ، بالاضافة الى انه فردي وعيني وذاتي ـ أو وقائعي ـ ، ولانه كذلك ، لا يمكن ان يتجمع ويصبح كلا (او مشمولا كما يقول الدكتور بدوي) الا في واقعة هي الاعدام الذي ينشيء المشروع ، ولا يستمد الا من واقعة اخرى هي جملة الظروف المحيطة به ، أو الموقف .

ولما لم يكن بالامكان استنتاج واقعة من اخرى ، فالوجود اصلا شتات ، ونظامه عابر ، ومعقوليته مضافة اليه . والأهم من هذا هو اننا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الوقائعية المطلقة اي خط منطقي نقيد به مسبقا سلوكنا ، ونحكم استنادا اليه على سلوك الاخر .

ولكن هذا ما أراده سارتر .

وهذا ما اشرنا اليه بقولنا ان الوجود ، صميميا ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقا وقائعيا ، وينهي كما انبثق في مطلق اللاشيء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحن بمواقفنا ، نهدمه أو ننشئه ، فلا قوام له بذاته .

والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتبارا من مستقبل نجدده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة .

واذا كانت علاقة الانسان بالانسان الاخر صراعا ، فهي بذات الوقت ، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع اقبله حرا ، كما أعرض عنه أو أهدمه متى شئت ، وبملء حريتي .

والوجود الانساني يبدع ذاته (وجودا وماهية بآن واحد) في مشروع يتضمن معقوليته ومقاييسه ، وهذا المشروع هو الذي يدينه ، لا قوة خارجية ، وما تماسك الانسان والعالم الانساني الا تماسك الحرية مع نفسها ، وامانتها لما وضعت من اهداف .

وما عدا ذلك فهو « سوء نية » ، وفي لغة « الغثيان»، « قذارة » .

فاذا ما نظرنا الى الامور بهذا المنظار ، اذا ما انطلقنا مع سارتر من حدسه الاساسي ، بدت لنا الاعتراضات التي أوردنا مرفوضة سلفا لانها « زائدة » او مقحمة على فلسفة تطرحها وتجيب عليها من افق آخر ، وفي احسن الحالات ، فهي بمثابة حدود تعين ، على صيغة السلب ، ما ليس من نطاق مشكلات (الوجود والعدم) .

ولكن (الوجود والعدم) ليس ، على اهميته ، كل سارتر ، وعلى انه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلته مراحل اخرى . وسيعود سارتر في موسوعة اساسية ثانية (نقد العقل الديالكتيكي) الى موضوع المجتمع والتاريخ فيستنبط مفاهيم جديدة تغني الوجودية وتتدارك ما فات الكتاب الاول .

ومن ثم فان سارتر يعتبر مؤلفاته (سواء الادبية منها او السياسية او الفلسفية ، وبالنتيجة الكل واحد) بمثابة مواقف نظرية تستجيب لظروف راهنة ، وتتخطاها كما يتخطى الفكر النظري الفكر العملي ، ولهذا اطلق على مقالاته عندما جمعها اسم (مواقف) . أو ليست الحرية جملة مشروعات ، كل منها ، وان كانت قفزة جديدة ،فهي تنتظم في مشروع كلي هو مشروع وجود .

واذا كان (الوجود والعدم) موقفا حاسما ومشروعا اساسيا في نمو فكر سارتر وفي تاريخ الفلسفة فلانه يسأل عن الموقف والمشروع والحرية ، الخ ... انطلاقا من السؤال الذي تتجمع فيه كل الاسئلة . ما الوجود في الموجود ؟

ولهذا كان الاعتراض الجذري الوحيد على هذا الكتاب الكبير معنى ومبنى هو التالي : اذا كان الوجود بذاته أصم أبكم فكيف نقوله ؟

اعتراض وحيد لانه سابق على كل سؤال ، وعلى كل فلسفة ان تجيب عليه بشكل او باخر ، ضمنا او صراحة .

اعتراض جذري لانه يثير مشكلة سابقة على كل

***

من العدم الى الوجود :

يبدأ التحول نحو الفلسفة الحديثة مع ديكارت . فبينما كانت الفلسفة قبله تنطلق من الوجود جعلها تنطلق من الذات لتكتشف الوجود .

ويصبح التحول قطيعة قائمة في قلب الفلسفة عندما ينكر كنط امكان قيام الميتافيزيقا ـ سواء منها العامة (الانطولوجيا)او الخاصة (الله ، النفس ، العالم) ـكعلم له من اليقين ما لبقية العلوم . لم يكن قصد هذا الفيلسوف تهديم الميتافيزيقا ، وانما اخضاعها لنقد صارم يتناولها من حيث المبدأ (اي من حيث امكان وجودها) ، وذلك بقصد انشاء ميتافيزيقا جديدة تبنى عليها بقية العلوم . ولكن عندما يخرج كنط عن وقاره فيقول : « ليس بوسع الانسان ان يتعلم حتى يومنا هذا اي فلسفة ،اذ اين هي هذه ؟ ومن يملكها ، وبأي علامة نعرفها ؟ » (الفصل قبل الأخير من نقد العقل النظري المحض) فهو يفتح ثغرة يعتقد انه سيسدها ، ولكنها ، في الواقع ، بقيت مفتوحة .

فبعد نقد كنط للميتافيزيقا كعلم (أي للارسططالية التومائية) اصبحت الفلسفة « وجهات نظر » .

وبعد نقده لعالم المثل الافلاطوني ، اصبح المعنى مضافا الى الوجود لا من صميمه .

ويبلغ التشكيك بالفلسفة حده الاقصى مع نيتشه الذي يرى ان العدمية Nihilisme اصابت الكبد من الفكر الغربي بعيد انبثاقه ، منذ ايام افلاطون وارسطو ، فهوتها تتسع (الصحراء تنمو) ولسوف تقوض الحضارة ، اذا لم يعتبر الانسان نفسه حلقة في سلسلة يجب ان

يتحقق في نهايتها الانسان الاعلى .

ومع ان محاولات كثيرة قامت لتفسير الفلسفات على انها حلقات متصلة ، ووجهات نظر يتمم بعضها البعض الاخر في تاريخ متكامل ، او على انها اجزاء من كل عضوي هو الفلسفة المستمرة – هجل – ديلتاي – برانشفيك – فالتشكيك بقيمة الفلسفة العلمية اوقعها في ازمة ما تزال حتى الان قائمة في صميمها .

وكانت اولى المحاولات للنهوض بالفلسفة من عثرتها، اي لارسائها على قواعد صارمة تجعل منها مرة ثانية علما ، تلك التي قام بها هوسرل في منهجه الفينومنولوجي .

وتلتها محاولة هيدجر وسارتر في بعث علم الوجود (الانطولوجيا) على اسس جديدة تتخطى السؤال الكنطي وتعيد للفكر الفلسفي دوره الاول في انشاء الحضارة .

فبالاضافة الى ان كتاب (الوجود والعدم) هواحدى المحاولات التي قام بها الفكر الغربي لتجاوز ازمته ، فهو يستقطب ثلاثا من تيارات هذا الفكر ويدفع بها الى حدودها القصوى .

اولاها التيار الانساني الذي يرقي الى السفسطائيين، والذي اخذت عنهم اوربا الحديثة عبر عصر النهضه . ويرى ان المطلق الوحيد في الوجود هو الانسان لانه وحده يعطي للموجودات معناها .

وثانيها التيار الذي يعود الى كنط والذي ينزع عن العقل قدسيته ليجعل منه قوة انسانية وفقط انسانية .

وثالثها الذي يضع الحرية انطولوجيا قبل العقل ، ويرقي الى دونس سكوت عبر ديكارت . وهو الذي اخذ يبرز تدريجيا في الانسان ، الموجود العامل على حساب الموجود العاقل ، فبدا له ان غاية الانسان القصوى ليست التأمل والنظر ، كما رأى ارسطو وخلفاؤه ، وانما الانتاج المبدع .

ولكن اذا نظرنا الى (الوجود والعدم) بمنظار الفلسفة الصرفة فهو ينبثق مباشرة من الكوجيتو الديكارتي كما فسره هوسرل ، ويستعير ليعبر عنه أطر (الوجود والزمان) ومفاهيمه ، وان كان قد خالف هيدجر كيا في فهمه لمعنى الوجود الانساني ومرماه .

ومع ان هذه التيارات والفلسفات وغيرها اثرت على شكل مباشر او غير مباشر في سارتر فهي لا تنقص شيئا من اصالته ، اذ انه ، ككل فيلسوف كبير ، يستعيد تاريخ الفلسفة اعتبارا من نقطة انطلاق مبتكرة تفتح امام الفكر آفاقا كانت مجهولة قبله ، **فسارتر اول من عزل الحرية عن كل ما يؤثر فيها ليراها مباشرة في وجودها الخالص ، فبدت له فسحة تتخطى كل منجزاتها وانفتاحا مطلقا وقدرة على الحفاظ على هذا الانفتاح ، او قدرة على التحرر من كل وجود متحقق . فلم يجد ليعبر عنها الا كلمات العدم والاعدام وما يشبهها .**

أفكان مطلب التمرد هذا من وحي الظرف الذي وضع فيه الكتاب ؟

كلا ! فالفكر وأن كان يتفاعل مع ماضيه ومع كل ما يحيط به فقيمته بمقدار ما ان يتخطى المعطى الى الكلي (علم الا بالكليات) .

وبهذا المعنى فقيمة سارتر في تفكيره النظري . وسارتر الكاتب الكبير الملتزم ، بالدرجة الاولى فيلسوف يجيد صناعة الفلسفة على احسن ما يجيدها اي فيلسوف آخر .

ومع ذلك فنحن نقرأ بين أسطر « الوجود والعدم » وعبر المفاهيم المجردة ، عددا من المشكلات الهامة التي كانت وما تزال مطروحة على الفكر الانساني في اواسط القرن العشرين .

قيل ان الكتاب تعبير عن القلق الذي تملك اوربا اثناء الحرب العالمية الثانية وعن شعورها بضياعها . وهذا صحيح لحد بعيد . فالوجود الاوربي ، الوجود الانساني اخذ . منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وحتى ايامنا «يضع ذاته موضع بحث» في تساؤل عن المصير ؟

ما الماضي بالنسبة لانسان اصبح ، بتأثير ظرف ضاغط ، يقطع اوصاله بكل ماض ؟ ما المستقبل في دنيا تتبدل بين عشية وضحاها ؟ ما العلاقات الانسانية في مجتمع يفتت اطره ، وكأنه نهب لشيطان لئيم يتلاعب به كما يتلاعب الهاوي البارع باحجار النرد ؟ ما الحرية الانسانية في عالم عصفت فيه اهواء الغرائز . قدرا اصم ابكم يسحق الانسان بعد أن يذله ؟

لقد عملت البورجوازية خلال نيف وثلاثة قرون على ارساء قواعد مجتمع ضمنته اعرافها وتقاليدها ، قيمها وانسانيتها . وها هو ، اذ يتقوض من الداخل ، يتحول مع الفاشية الى ذئب مفترس . والتقنية التي استنبطها الانسان لتساعده على حل مشكلاته ، ها هي تنقلب عليه وتبدل فيه ما اعتقد انه الصميم من وجوده .

في خضم هذه التساؤلات وما تبعته في النفس من ذعر ، كتب سارتر ليؤكد ان الحرية « هي الوجود بما هو موجود » انها وحدها مطلق ، انها قادرة على انقاذ الانسان لانها حتى لو تنازل عنها هذا فباعها للشيطان ، ما تبرح مطلقا .

انها اللا شيء الذي هو كل شيء .

لم يكتب سارتر ايديولوجية ثورية ، ولا عارض ايديولوجية بأخرى ، ولا يمكن ان يستخلص ، لا من كتابه هذا ولا من أي مؤلف آخر له ، أي ايديولوجية .

ولكنه اتخذ موقفا يعتقد انه ذلك الذي يلخص كل المواقف الاخرى .

فكتاب (الوجود والعدم) انطولوجيا ثورة وثورة في الانطولوجيا

انه انطولوجيا الحرية التي ما تبرح في حركة لا تنقطع ، تنتقل من العدم الى الوجود .

دمشق — **انطون المقدسي**



الخلود

في التراث الثقافي المصري

للدكتور : سيد عويس

منشورات دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦

***

علاقة البشرية بالخلود علاقة ترجع الى عهود سحيقة ، ولها اكثر من وجه يتدرج ما بين الوجه الفريزي الخالص الذي يشترك فيه الانسان مع بقية الكائنات ، حتى الوجه الروحي الذي ينفرد به دون بقية الكائنات . والبشرية في كل هذه الوجوه تحاول جاهدة أن تتجاوز حدود هذه السنوات القلائل التي يعيشها الفرد على هذا الكوكب الارضي ، فتجعل حياته اكثر امتدادا واثره ابعد مدى ، فيتضاءل بذلك ما قد ينتابه من فزع بسبب ما يتوقعه من فناء جسدي .

فالتناسل هو الوجه الفريزي لرغبة الانسان في الخلود ، ولئن كان النوع هو الذي يبقى هنا، فلا شك ان الفرد - من وجهة نظره - يجد أن ملامحه الجسدية والعقلية تنتقل منه الى ابنه . فالابن لا يرث اباه ماديا فحسب بل ويرثه جسديا وعقليا ، وهذا الحرص على استمرار الفرد في أولاده هو الذي طالما دفع بكثير من الازواج الى قتل زوجاتهم أو طلاقهن اذا تبين لهم ان ابناءهم ليسوا من صلبهم وان ثمة خيانة قد وقعت . في التناسل اذن لون من الاستمرار الفردي الى جانب الاستمرار النوعي ، ولا يكون الاستمرار عن طريق الوراثة فحسب بل وهناك جانب اخر يتم عن طريق الاكتساب كالتقاليد والتعاليم والعقائد التي يلقنها السلف للخلف والتي يحرص الجيل اتقديم على أن يظل الجيل الجديد محافظا عليها متمسكا بها .

وفي المجال العقائدي نجد كيف اتفق كل من المصريين القدماء والهنود على فكرة الخلود بعد الموت ، ومع ذلك فقد سلك كل من الفريقين طريقا مضادا تمام التضاد للفريق الاخر . فالمصريون القدماء آمنوا بالخلود الفردي ، فكل فرد يتحمل تبعاته بعد موته ، والخلود هو ثواب الصالح ، اما الفناء فعقاب الشرير ، وبهذا كان مجرد البقاء بعد الموت هو الثواب . وكان الهدف من التحنيط هو الابقاء على كل المعالم الفردية حتى تتعرف الروح على جسد صاحبها ، وما الخوف من آن لا يعرف الميت في العالم الثاني شخصه الا احد الشجون الكثيرة الغريبة التي كان على ما في كتاب الموتى من سحر ان يعالجها ، فالميت يخشى الا يكون له فم يتحدث به مع الالهة ، أو ان يسلب قلبه أو تقطع رأسه أو يفسد جسده بالرغم من تحنيطه . وعلى عكس التحنيط الذي يهدف الى الاحتفاظ بكل معالم الجسد أي بفرديته وبالتالي بفردية الروح بعد الموت ، نجد فكرة حرق هذا الجسد نفسه عند اصحاب العقيدة البوذية لمحو كل المعالم الفردية للجسد وبالتالي للروح ، فالروح - وان كانت خالدة - الا انها ليست خلودا على النحو الفردي عند المصريين القدماء، فان كان صاحبها صالحا قد وصل الى درجة البراهما فانه يصل الى حالة النيرفانا حيث تندمج روحه مع الروح الكلية كما يندمج قبس النار مع النار التي قبس منها . وليس عقاب الروح الشريرة هنا فناؤها - وهو أفظع ما يهدد الفردية - كما عند المصريين القدماء ، او بقاؤها في قبرها تعاني العطش والجوع كما تطور الاعتقاد في العصور المتاخرة من تلك الحضارة ، انما هو ذهابها الى كائن ذي درجة أقل في مراتب الوجود كأن تذهب روح الرجل الشرير ساعة وفاته في جسد طفلة تولد، وان تذهب روح المرأة الشريرة في جسد حيوان يولد وهكذا .. وهذا ايضا قضاء على فردية صاحب الروح .

وقد ارتبطت العقيدة الدينية بالفن في كل مراحل التاريخ ، وكان الفن هو الوجه الاخر في محاولات الانسان للتعبير عن رغبته في الخلود. فالفنان يموت ولكن أثره يبقى ، أحيانا يخلد صاحب التمثال وأحيانا يخلد صانعه وقد يخلد الاثنان معا وقد لا يعرفان . ولئن كانت فكرة البقاء بعد الموت - على النحو الذي تصوره المصريون القدماء - هي بالنسبة لنا اليوم مجرد موضوع للدراسة ، فانهم رغم ذلك قد خلدوا وان كان ذلك على نحو اخر ، بعد خمسة الاف سنة أو اكثر امكن - عن طريق ما تركوه لنا من فن - أن يعيشوا من جديد في التاريخ فنتعرف عليهم وعلى تاريخهم وعلى تفاصيل حياتهم اليومية . وهذا تم بعثهم - وان كان على نحو لم يخطر لهم على بال . وهكذا اصبحت لهم - بفضل تضافر عقيدتهم وفنهم - حياتهم الاخرى ، ولولا ذلك لاندثرت حضارتهم كما اندثرت حضارات اخرى .

ولا شك ان المحاولات الطبية التي تبذل للوقاية من الامراض قبل وقوعها ، والمعالجة منها بعد وقوعها ، وكل ما يندرج تحت محاولات اطالة العمر طبيا وعلميا وحضاريا انما هو تعبير عن رغبة الانسان المعاصر في البقاء أطول مدة ممكنة في الحياة .

ومن تلك المحاولات محاولات السيطرة على الزمن ، حتى ليمكن القول ان عمر الانسان المعاصر قد تضاعف عن عمر سلفه ولو كانت السنوات الشيقة التي امضاها كل منهما واحدة . فمثلا اختراع المواصلات الحديثة وفر على الانسان الحديث اياما أو شهورا كان يقضيها في السفر ، فاصبح سفر اليوم يتم في ساعات ، وهذا نوع من اطالة العمر . ولعل اختراع الصواريخ وطموح الانسان للصعود الى الاجرام السماوية هي اخر محاولات الانسان في هذا المضمار .

وقد نشرت دار المعارف اخيرا كتابا للدكتور سيد عويس بعنوان « الخلود في التراث الثقافي المصري » تناول فيه أولا ظاهرة الموت ، ثم فكرة الخلود عند كل من المصريين القدماء فالمصريين المسيحيين فالمصريين المسلمين .. وقد حدد مفهوم الخلود الذي استخدمه في كتابه بانه استمرار وجود الناس الروحي بعد موت ابدانهم ، وبذلك استبعد الوان الخلود الاخرى التي سبق ان عرضنا لها .

ولما كان الحديث عن خلود الروح لا بد وان يسبقه الحديث عن

ظاهرة الموت فقد حاول المؤلف ان يحدد مفهوم الموت ، فأورد المفهوم اللغوي ثم المفهوم الشعبي ثم المفهوم العلمي وملخصه انه توقف عملية التمثيل أي توقف هذا التغير المستمر في استمرار الغذاء واخراج الفضلات في الجسم البروتيني . وقد تتغير أيضا الاجسام غير الحية ولكن يلاحظ انها لا تصبح كما كانت ، فقد تتآكل الصخرة بسبب عوامل التعرية ولكنها لا تبقى صخرة ، أما الجسم الحي فان عمليتي الهدم والبناء تتمان فيه جنبا الى جنب . ويختتم المؤلف هذه النبذة العامة عن ظاهرة الموت باستعراض مفهوم الموت عند الشعوب البدائية .

ثم يتناول معنى الموت عند كل من المصريين القدماء فالمصريين المسيحيين فالمصريين المسلمين ، ونلاحظ هنا كما نلاحظ في الفصول التالية التي عقدها عن الحياة بعد الموت عند كل من الفئات السابقة أنه ليس هناك مفهوم للموت أو للحياة بعد الموت عند المسيحيين المصريين يختلف عما هو عند المسيحيين غير المصريين ، والامر نفسه بالنسبة للمسلمين ، فلم تتضح لدى القارىء أية تفرقة بين عقيدة المسلمين عامة والمصريين منهم في مثل هذه المسائل ، ولهذا فان اضافة كلمة المصريين لم تكن لها دلالة في جانب المؤلف . فهو يستشهد أساسا بآيات من الكتب الدينية مما يؤمن به المسيحيون أو المسلمون مصريين وغير مصريين على السواء .

ثم يتحدث عن فكرة الخلود يتناولها اولا بوجه عام . وكيف انها ارتبطت لدى البعض بفكرة وجود الله بينما لم ترتبط لدى البعض الاخر بهذه الفكرة . فاذا انتقل الى الحديث عن الحياة بعد الموت عند المصريين القدماء حاول أن يعلل وجود هذه العقيدة لديهم من ذلك رأى بوستد بانه من الجائز ان ذلك الاعتقاد كان يدعمه طبيعة تربة مصر ومناخها ، وهي انها تحنط الجسم الانساني بعد الموت من البلى الى درجة لا تتوافر في أية بقعة أخرى من بقاع العالم . كما يضيف احتمال ما كان يراه المصري القديم في احلامه عن اشخاص الموتى من احبائه ، وان كان هذا امرا انسانيا لا يخص شعبا دون اخر .

ثم تحدث عن الحياة بعد الموت عند كل من المسيحيين فالمسلمين فقال : أن حكمة القيامة عند الفريقين في جوهرها واحدة .

وفي خاتمة الكتاب يعترف المؤلف انه لم يحاول تفسير عوامل استمرار وجود العناصر الثقافية المتصلة بموضوع الدراسة في المجتمع المصري . والواقع ان قارىء الكتاب لا يخرج حتى بالاحساس بوجود هذا الاستمرار . فقد أورد المؤلف اكثر من ظاهرة باعتبارها عنصرا ثقافيا مستمرا منذ الفراعنة حتى اليوم ، ولكن قليل من التأمل نجد انها – ربما فيما عدا مفهوم القرين – ظواهر أهم من أن يختص بها شعب دون الشعوب الأخرى ، وانها مستمرة بحكم انسانيتها . مثال ذلك الصلة بين ظاهرة النوم وظاهرة الموت ، عوامل وجود ظاهرة الموت ، وجود اله الموت او ملاك له ، التفكير في الموت ، التفكير في الحياة بعد الموت ... الى اخر هذه المعتقدات التي وجدت لدى اكثر من شعب . ونحن نرجو ان يحقق المؤلف وعده بالقيام بدراسة أخرى لا لتفسير عوامل التشابه فقط بل لايضاحها ايضا .

القاهرة **يوسف الشاروني**



وجها لظهر

مجموعة قصصية لصبري موسى

***

يبدو لي أنه يمكن التحدث عن عيوب القصة القصيرة وأزمتها عند كتابنا من خلال هذه المجموعة القصصية .. فظاهرة الالتزام الفج ازاء قضايانا الوطنية والاجتماعية تبرز في بعض قصص هذه المجموعة بوضوح ، بالاضافة الى ظاهرة اخرى خطيرة ، وهي ان بعض الكتاب يتوهمون ان القصة القصيرة فن يمكن تداوله دون الوقوع في اخطاء ومزالق فنية ، فيقدمون بعد الركون الى هذه المقولة المغلوطة قصصا مشوهة لا تحمل من مقومات القصة الناجحة شيئا .. ففي أغلب قصص هذه المجموعة لا يكاد الاخ صبري موسى يلتفت الى الصياغة الفنية لقصصه ، وانما هو يلهث خلف الحدث الذي يستحيل على يديه الى خبر صحفي مطموس الابعاد والدلالات ، ولا يثير في القارىء حس التعاطف والانفعال ، ولكي نؤكد هذا الادعاء ، فلا بد من استعراض بعض قصص المجموعة والتحدث عن كافة المزالق الفنية التي يتورط فيها الكاتب .. في قصة « وفي الصباح » يتحدث الكاتب عن سهرة عائلية كلها طق حنك ، وفي نهاية القصة ستيقظ البطل ويفاجأ بانه قد خنق زوجته اثناء نومه وهو يحلم .. وان اقل نظرة الى القصة تثبت ان هذه النهاية المفاجئة قد فرضت على العمل الفني من خارجه .. وان المنطق الداخلي لاحداث القصة لا يوحي بهذه النهاية لافتقارها الى المبررات الفنية .. ومثل هذا العيب ، وهو عدم الالتفات الى تنامي الحدث المبرر فنيا يكاد يوجد في قصص كثيرة ، ففي قصة « سبتمبر » يكرس الكاتب صفحتين يتحدث فيهما عن البطل وهو في الحمام ... فيستعرض من خلال تيار وعي البطل تفاصيل جسده ، ثم يذكر السباحة وتغيرات الطبيعة وأثرها على نفسه . ويحدثنا عن « السمانات المسكينة التي سقط الثلج على موطنها في سيبيريا فهاجرت مع ملايين السمانات الاخرى وعبرت البحر الاسود والبحر الابيض » وبعد ذلك ينتقل تيار الوعي الى المدرسة ايام كان البطل طفلا ، ثم تنتهي القصة بذهاب البطل الى دمياط ، البلد الذي أمضى فيها جزءا هاما من طفولته وصباه .. وفي اعتقادي ان الكاتب يسيء استخدام تيار الوعي في القصة ، فالعملية ليست تسجيل كل ما هب ودب من خواطر تنداح في وعي البطل ، وانما يجب ان يخضع تيار الوعي بدوره لعملية اصطفاء فني تزيح ما لا يخدم الحدث من خواطر عابرة .. واذا كان الكاتب يرفض هذا القول ، فما هي العلاقة العضوية على الصعيد الفني بين السباحة والسمانات المسكينة وبين الرحلة الى دمياط !! الا يلاحظ الكاتب انقطاعا في تنامي الحدث القصصي بحيث اضطر الى تفادي هذا الانقطاع بوضع فاصل شبيه بالستار المسرحي بين مشهد واخر !! واذا ما قرأنا قصة «السفينة» نجد التشتت والتخلخل في بناء الحدث واضحا بينا .. فالكاتب يحدثنا في البداية عن رجل « جاء بعياله الى ممر بين عمارتين في شارع السد بالسيدة زينب ، وبنى لنفسه بيتا » ومن ثم ينتقل بنا الى الخليج العربي « حيث يكتشف حاكم احدى الامارات التي يتفجر فيها البترول ان واحدة من خزائنه قد فتحت خلسة وضاع منها مائتا الف جنيه انجليزي » وبعد ذلك تنتقل عدسة الكاتب الى السفينة فرانس والى مدام ديغول الفخورة بالسفينة الضخمة ، ومن ثم يقدم لنا ريبورتاجا صحفيا عن السفينة .. فطولها تلث كيلو متر ، وعرضها ثلاثة وثلاثون مترا ، وتضم بداخلها دارا للسينما ودارا للحضانة وكنيسة ، ولا ينسى ذكر اطنان اللحوم والخضراوات والاف اللترات من البيرة والويسكي التي سوف يستهلكها المسافرون فوق السفينة .. وربما قصد الكاتب من وراء تلفيق الاحداث في هذه القصة الى ابراز التناقضات السائدة بين بعض المجتمعات الانسانية . وهذا امر حسن ، ولكن السوء كل السوء أن تتم هذه الالتفاتة المشكورة على حساب الفن .. فالترابط بين الاحداث مفقود ، بالاضافة الى ان الكاتب عمد الى اسلوب العرض المباشر وكانه يسرد حكاية ليس الا . انتهي من هذا الى أن الكاتب لا يعتني بالشكل الفني لقصصه العناية الكافية .. فأغلب شخصياته باهتة مرقعة الملامح .. والحدث لا يمضي في مسار فني واضح ، وانما هو يتذبذب ولا يلبث ان ينقطع ليأخذ مكانه حدث جديد لا تربطه بما يسبقه علاقة فنية مقنعة ، كما أن الكاتب يحشر نفسه في مسار الحدث فيعيق حركته الطبيعية .. والا فما الدافع الى ظهور شخصية الكاتب

في نهاية قصة « اخوها » حيث يقول « وحيـن يفكـر الانسان ينفشيء الغضب ، وتمتليء الجيوب بالمبررات ، وتكثر النوافذ للهروب » .. ويضاف الى ذلك ما يمكن أن نسميه التخطيط الهندسي الواعي لنمـو الحدث ، حيث يفشل الكاتب في اخفاء نفسه ، ويظهر تدخله المفتعـل بوضوح .. ففي قصة « ديسمبر » تحدق الدجاجة البيضاء فـي الجريدة ، ويقرأ الكاتب نيابة عنها خبرا نجده يتلاءم في مضمونه مـع وضعها الخاص .. ومفاد الخبر أن السلطات القت القبض على رجـل اجنبي هرب من سفينة الى البحر حيث مل البقاء في البحر ..

نصل الان الى قضية الالتزام الفج ازاء قضايانا الـوطنيـة والاجتماعية .. ولا أكون مغاليا اذا قلت ان رؤية القضايا الوطنيـة والاجتماعية بوضوح وعمق لها أثر على الطريقة التي يتناولها بها الكاتب .. فكلما كان الكاتب موفقا في رؤية المضمون كانت الصياغة الفنيـة لقصته خصبة وعميقة .. وكلما كان الكاتب متعمقا في فهم حركة الواقع والمجتمع كان المضمون قريبا من بصيرته الفنية والعكس صحيح .. وحينما نطالع القصص التي تعرض لبعض القضايا الوطنية والاجتماعيـة في هذه المجموعة ، نجد ان الالتزام الفج قد تم على حساب العمل الفني .. فقصة « وجها لظهر » فيها انفعال صادق لحادثة اختطاف المهدي بن بركة ، ولكنه بالتأكيد ليس انفعالا قصصيا .. ففي هذه القصة لانلتقي بأي عنصر من عناصر العمل القصصي .. ولست ادري ما هي الدوافع التي جعلت الكاتب يبدأ القصة هذه البداية المجردة .. « كـان العدل مصلوبا مشدودا » او « ولم يهدأ الظلم حتى بعد ان رأى الدم ينبثق من وجه العدل » وليت الكاتب يعلم أن القصة القصيرة تتعامل مـع ابطال من لحم ودم لامع ابطال مجردين يدعون « العدل » أو « الظلم» .. وكان بودي ان يجسد الكاتب بطلا يرمز للعدل وآخر للظلم بدل فعـله العكس واسقاطه قصته في شباك الخواطر الصحفية .. اما في قصـة « أغسطس » فقد حاول الكاتب ان يبرز بيروقراطية القانـون حينـما يطبق بمعزل عن الملابسات الاجتماعية والانسانية .. ولكن أفقد القصة كثيرا من شحنات التأثير حينما وقع فـي خطـأ المباشرة فـي عـرض المضمون .

بقي ان اتحدث عن القصص الناجحة في هـذه المجموعة .. قصة « الوولف » لقطة انسانية ذكية تعرض جانبا من جوانب الحياة مـن خلال وعي كلب ، وهي الى بساطة الاسلوب وعفويته ، تحمل قدراً مـن الدراما والتوتر يتجلى حينما راح الكلب يلعب مـع الفتاة والشاب ، والقصة تحفز القاريء على ان يرثي للكلب ويشفق عليه حينما يضربـه الشاب ويرفض قبوله طرفا ثالثا في اللعب .. وفـي قصة « ديسمبر » يتوقف الرجل بين الفينة والاخرى عن سحب العربة ، فيقبض علـى الديك الواقف فوق القفص ، ويضربه بضراوة لانه يعتقد عـن سذاجة بأن الديك ينقر رقبته أثناء الرحلة .. بينما الحقيقة ان منقار الديـك يصطدم عفويا برقبة الرجل كلما اهتزت العربة .. وقد استطاع الكاتب ان يؤنسن احاسيس الدجاج في القفص الى حد يحملنا علـى التعاطف معها .. وأما شخصية البطل فقد كانت على العكس من بقية شخصيات المجموعة حية واضحة الملامح تجد طريقها الـى نفس القاريء فتاسره .. واما قصة « الطوق » ففيها براعة في الدخول الى عالم الاطفال ، ورصد تصرفاتهم وما يعتمل في نفوسهم من هموم وطموحات صغيرة .. وقـد استطاع الكاتب أن يجسد شخصية « رجب » ببساطة متناهية وصدق فني كنت ارجو أن يتوفر في بقية شخوص قصصه .

القدس — محمود شقير



الطبيعة في شعر المهجـر

تأليف انس داود

منشورات الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة

***

لا خلاف على ان شعراء المهجر عرب ، تمتليء قلوبهم حبا للمنطقة النائية الرابضة خلف بحار الظلمات . وهم في حبهم لا يستجيبون لنداء الدم او لنبضة العرق الا على اساس الصورة البلاغية ، اما الشيء الذي لا يعتمد على الصياغة البيانية فهو انهم يجدون في تلك الساحات آذانـا تفهم انغامهم ، وقلوبا ترتسم على صفحاتها اجمـل ذكريات الطفولـة والصبا ، يوم كانت المادة والمنفعـة لا يمثلان حقيقة ذات وزن فـي العلاقات ولا في المقاييس ولا في التقسيمات الاجتماعية .

هكذا يكون اللقاء على عروبة شعراء المهجر ، أما عروبة الشعـر المهجري ـ مع التقاء الناس في الوقوف تحت لافتته الآمنة المظلة ـ فقد يحتاج الى البرهان او هو على الاقل يحتاج الى التأمل اليقظ المتفتـح بعد تسبيحة صوفية في المعبد الآمن المظل . وافضل اسلوب للتأمـل ان نمضع التجربة ببعض الاسئلة ، كخطوة اولى لتمثلها :

« هل نجد في العالم تجربة مشابهة لتجربة الشعـر المهجـري العربي ؟ » ان معجزة أهل الكهف انتهت في اللحظة التي ذهب فيهـا احدهم وهو يحمل عملة اخرى الى السوق !! امعاؤه تحتاج الى ان تمتليء وخزائن التجار تحتاج الى ان تمتليء ، والتجار لا يفهمون عملة اهـل الكهف . فاما ان يقدم الرجل عملة اخرى يفهمها العصر واما ان يمـوت جوعـا .

« هل يمكن لمجموعة من الناس أن يتركوا موطنهم الى بلاد لا تفهم لغتهم ولا تقدر مشاعرهم ولا تدري شيئا عـن تاريخهم ، وان يستمر

فهم الادب

***

ما هو الادب ؟ ما هي مقومات الفن والجمال ؟ كيف تفهم الشعر؟ اتؤمن بالالهام الشعري ؟ ما هو دور العقل في الانتاج الادبي ، وما هو دور الخيال والعاطفة ؟ أويعتبر الزجل شعراً بلغ كماله الفني ؟ هل الابداع في التعبير عن الحياة ؟ وما قيمة الرؤى ومـا وراء الحياة ، والدروس النفسية ، والفلسفية ، والاجتماعية في الادب ؟

قيل ان الاسلوب في الادب هو كل شيء ، بل هـو الاديب بالذات ، فما قيمة هذا القول ؟

ان شئت ان تجد عن هذه الاسئلة اجوبة معززة بالامثال المختارة ، والاشعار الخالدة ، وآراء اعظم المفكرين والدارسين فاطلب كتاب **محاولات في فهم الادب** للطفي حيدر ، مـن **دار المكشوف** ، بيروت ، ص.ب. : ٥٨١

تعاملهم بلغتهم الاصلية ؟ » ان هذا لم يحدث حتى في امريكا حيث عاش شعراء المهجر . وقد سمعت من صديقي الشاعر « الياس فرحات » ـ وهو من اعظم شعراء المهجر ـ الشكوى المرة الباكية ، وهو يذكر ان ابناءه لا يفهمون اللغة التي كتب بها شعره العربي !! . أي ان اهل الكهف لم يعودوا غرباء فقط بمنطق العصر او السوق الذي ذهبوا اليه بعملتهم، بل صاروا ايضا غرباء على كهفهم واصبحت كل حجرة في عزلة عن الحجرة الاخرى !!

وقد التقيت في الاسكندرية بشعراء يونانيين ، واضطر كل منا الى التفاهم مع الآخر بلغة مشتركة ، فقد كانت لهم قضية مشتركة هي قضية قبرص ، وفي تلك الفترة كنت أحس الغربة الوجدانية في عيونهم . ولكن الاستاذ نقولا يوسف ترجم لي من شعرهم ما انشدوه من حب لاهل الاسكندرية ، وبعضهم ولد فيها وقضى بين رياضها اجمل ايام عمره ، ومع ذلك فاليوناني ضيف على اهل مصر ، لا يطمع المصريون منه في اكثر من ان يحسن فهم موقفه فلا يخون الضيافة ، وهو لا يطالب بالدفاع او حفظ الامن في بلادنا . ولكن الشاعر المهجري واولاده مطالبون في امريكا بالانضمام الى الجيش والشرطة ، وان يقفوا مع الدولة حتى الموت.

وهناك شكل آخر من اشكال الغربة الوجدانية تتمثل في الا تجد في لغة الاسرة اداة مسعفة فتعبر عن خفقات قلبك بانغام لا تلتقي مع القلوب التي تفهم لسانك . كما في شعراء المستعمرات القديمة التي تتكلم بالانجليزية او بالفرنسية حتى بعد تحررها . وربما صنع مثل هؤلاء شيئا خالدا كما صنع رابندرات طاغور وكاتب يس ، وتكن الهوة ستظل عميقة بينهم وبين القوى التي تقف معهم في معركة واحدة .

ان الشاعر المهجري فارس عملاق تمرد على واقعه ثم ضاق بالتمرد ففر من الميدان ، وفجأة وجد نفسه محاصرا مقيدا وقد شدوه من كل قدم الى حصان نافر ، وانطلق الحصانان كل في اتجاه ، وقد تعلق بكل حصان بعض اشلاء الفارس العملاق ، ومن هنا يصعب ان ننسب التجديد اليهم او ان ننزعه منهم ، اذا كان التجديد بمعنى الاضافة المحددة الموبة ، كأن نقول : « امرؤ القيس اول من قصد القصائد » او « احمد شوقي بدأ المسرحية الشعرية » ، وتكن شعراء المهجر مجددون بأوسع معاني هذه الكلمة وعلى أي مصطلح علمي اخذناها اذا كان التجديد بمعنى الاضافة والاثراء وخوض التجارب الجديدة الاصيلة .

والاستاذ الشاعر الناقد « أنس داود » معجب بالشعر المهجري لدرجة الادمان ، وهو داعية للاتجاهات التجديدية في فنونهم ، وهو يدعم حماسه بالثقافة والدراسة والتمثل ، ومن هنا يستحق كتابه « الطبيعة في شعر المهجر » منا وقفة اهتمام وعناية ، وان كنا نعتقد أن المكتبة النقدية ، وقد اثراها هذا الجهد ، ما زالت محتاجة الى مفاتح جديدة ومداخل تزيل عن هذا الفن كل الاقنعة التي تسبب له الغربة وعدم التجانس ، لنجد تحت القوقعة نبضا عربيا لا يقطع صلته بامريء القيس ولا ببشار ولا بعبد الصبور .

واذا كان الشعر المهجري قد لمسته اعمال نقدية من احمد امين وشوقي ضيف وسيد نوفل ، او عرض نفسه من خلال ادبائه او اصدقائهم الذين عايشوا التجارب المهجرية من امثال جورج صيدح والياس ابو شبكة والياس فرحات واحسان عباس وايليا حاوي وميخائيل نعيمة ، ثم اخذت الدراسة اشكالا مقارنة في كتابات احمد هيكل ومحمد غنيمي هلال وعز الدين اسماعيل وكمال نشأت الذين يعتبرون التجديد حركة مستمرة خارج اطر التبويب ونبضة حياة لا يمكن قياسها بأدوات محدودة .

اذا كان هؤلاء الاساتذة الاجلاء قد ساهموا في تجديد معالم الادب المهجري ، واذا كان استاذان جليلان قد جعل كل منهما من مجلته اداة ومنبرا لاستيعاب التجربة المهجرية هما سلامة موسى واسعد حسني ، واذا كانت الصحف اللبنانية لسبب او لآخر قد افسحت لادباء المهجر او الدارسين لادابهم في منابرها .

اذا كان كل هذا واكثر منه قد حدث ، فما زال الباب مفتوحا في انتظار وتلهف للدراسات التي بدأها الشاعر الكاتب « أنس داود » بكتابه « الطبيعة في شعر المهجر » .

والطبيعة لمحدوديتها وتجانسها وعدم تلونها لم تستطع أن تغوص في وجدان الشاعر الاسلامي والجاهلي من قبله ، واذا ما ذكرها شاعر فانما يصفها من خارج ذاته وصف الناظر المتأمل أو المحتاج لتشبيه أو استعارة ، لا وصف الفائض المتمازج الذي يصنع من خارج النفس وداخلها وحدة حية .

والحق أن العربي الاسلامي والجاهلي قد عرفا الطبيعة ذات الالوان والورود في « رحلة الشتاء والصيف » وفي علاقاتهم بالفرس والروم ، وعند رياض اليمن ، وباعوا واشتروا في تلك الاماكن . فلماذا لم تهز الطبيعة وجدانهم ؟ ولماذا لم يولد القرآن فيهم احساس التأمل في الكون وهو يدعو في كل آية الى ذلك ، وهو يقدم النماذج المذهلة في وصف الرياض والمتع والمباهج !! هذا ما أتمنى ان يناقشه الاستاذ أنس داود في دراسته الممتدة وفي رسالته التي يعد لها ، اما انا فرأيي ان العربي كان يعيش حياة المعسكر ، حتى وهو في جنات الاندلس ، حياة الجندي في الخيمة ، والمعركة دائرة محتدمة ، معركة لا يغمض فيها الانسان عينيه ليحلم بل ليموت .

ويتحدث الكاتب عن الطبيعة اللبنانية واثرها في الشعراء ، وكيف تأثروا بالموروث الثقافي الرومانسي ، وكيف قدم شعراء الشام مفاهيم جديدة من الشعر خلال احساسهم الكلي بالوجود ، حيث يتداخل الانسان في الطبيعة في تكامل فني . ويقف طويلا مع الشاعر القروي ومع الياس فرحات باعتبارهما تجربة فريدة في الشعر العربي جديرة بالدراسة . ثم يحلل النظرة الميتافيزيقية للطبيعة واستكناه حقيقة الوجود المطلق ممثلا في خالق هذه الطبيعة الساحرة وكيف أن الطبيعة هي المثابة والعزاء للنفوس المحطمة ومعبد الله وموطن المثل العليا وحقل التأمل في مشكلات النفس والكون وسبيل لبث الخواطر في قضايا الحياة ووعاء المواعظ الاجتماعية . وواضح انني من أول جملة (ثم يحلل النظرة الميتافيزيقية للطبيعة ..!!) لم اقل شيئا ذا دلالة موضوعية .

ومن أروع ما تعرض له الناقد في بحثه : علاقة الادب بالسلطة ، فالسلطان أيا كان لونه أو فكره او عقيدته لا يتغير موقفه كثيرا بالنسبة للفنان وهو لا يريد للفنان أن يغير موقفه منه أو يختار هذا الموقع . انه يريده له زينة او سلاحا ضاربا او اداة دفاع وهو يريد لنهر الشعر ان يفيض على معسكرات جنوده وعلى قصور حريمه ، وهو من اجل ذلك سيحول مجرى النهر او يوقف اندفاع تياره ، واذا اندفع التيار بالنهر يمينا او يسارا عن الخط المرسوم ، عندئذ لا يبقى من الشعر الا « صلاة زائفة مفعمة بالاكاذيب تصعد الى عتباتهم ، وقلما كان الشاعر يلتفت الى نفسه ، ويحس ان مهمته الاولى ان يقول ما يشعر به وأن يعبر عما يحس » .

والطريف أن الكاتب يرى في موقف السلطان من الشاعر سلوكا حدث مرة في التاريخ القديم لا نمطا مشاعا على مدى العصور ، لذلك يحاول ان يتلمس من هذا الموقف بين الشاعر والسلطان سببا لعدم اتجاه الشعراء العرب الى الطبيعة . والاسئلة التي تدمر رأسي كالمطارق فأطالبه بان يجد لي اجابة شافية عنها هي : « هل استطاع الشعراء العرب في المهجر ، وقد تخلصوا من قبضة السلطان ، ان يعبروا عن رأيهم الساخط الصريح في ذلك السلطان المدمر للشخصية في الوطن الام ؟ » و « هل استمر ارتباطهم بالوطن القديم ، في غير ارسال المعونات للعجائز ، بحيث يؤدون الى تطويره وانتشاله من ظلمة ليله ؟ وما مدى هذا الارتباط ؟ » و « هل في شعرهم ما ينقد المجتمع الجديد الذي لا

زوروا مكتبة السلام

السودان ـ حلفا الجديدة ص. ب ٢٣

جميع الكتب وادوات المدارس ومطبوعات دار الآداب

يفهم لغتهم مما يتيح لفنونهم جوا من الصراحة لا تتاح للامريكيين انفسهم ، ام قالوا ، نحن لا شأن لنا بالعربة التي تنقلنا » ؟ و « هل شاركوا في معارك الحرية في الشرق العربي بالرسائل والتوجيهات المشجعة والمتطوعين في ثورة ١٩ او الثورة العرابية او المهدية او الثـورة العربية الكبرى ، وكلها اشكال للتعبير الصارخ عن التمرد على السلطان الجائر والاوضاع التي « ثاروا » عليها او هربوا منها » ؟

اغلب الظن ان الجواب سيأتي منصفا للشعراء المهجريين طالما ان الكاتب يقول . « ... وآمن بنفسه رسولا لبني وطنه ، ورائدا على طريق التعبير الجميل عن المثل العليا » ويحدثنا الكاتب عن العطاء النبيل السخي ، ثم يقف عند عطاء الشعر المهجري في الطبيعة ، وربما كان ضيق الكتاب سببا في عدم وقوفه طويلا عند انواع العطاء الانساني لهؤلاء الشعراء باعتبارهم بشرا وعربا وهاربين او ناجين من ظروف جائرة .

والكاتب يأتي بنماذج جيدة تصور كل الذبذبات الانفعالية عند الغرباء في مهجرهم البعيد ، ومن خلال المعالم التي وضحها في بحثه نستطيع أن نفهم كثيرا من شعر المهجر فهما جيدا . وربما خرجنا بنتائج مناقضة تماما لما وصل اليها ولكنا في النهاية ندين للكاتب الشاعر أنس داود بالفضل حتى فيما تختلف فيه معه ، فلولا انه قام ببناء الساحة وحدد معالم اللعبة لما كونت قدراتنا فرقة مضادة لا تدفعها الى الساحة روح المنافسة او الرغبة في الكسب .

فالكاتب مثلا يحس في هجرة شعراء المهجر انتصارا ونبوة وريادة وعطاء سخيا ، وانا ارى في هجرتهم هزيمة يائسة ومرارة جليدية ورمادا متراكما ، وانا افتح في الكتاب ص ١٠١ لاجد الدليل للرأي المضاد حين اقرأ قصيدة « النهر المتجمد » للشاعر ميخائيل نعيمة وهو يتحدث عن الروح العربية المتوهجة كيف جمدتها الغربة :

« يا نهر ، هل نضبت مياهك فانقطعت عن الخرير ؟
ام قد هرمت وخار عزمك فانثنيت عن المسير ؟
بالامس كنت مرنما ، بين الحدائق والزهور
واليوم صرت اذا اتيتك ضاحكا ابكيتني
... وها انا وحدي ، ولا تبكي معي
ما هذه الاكفان ؟ ام هذي قيود من جليد الخ الخ »

هل احتاج الى شرح القصيدة وتحليلها ـ لقارئ الاداب ؟ ـ لنشاهد اي معتقل قاس واي سجن رهيب يعقد خطوات الفنان في مهجره ، اذ « تساوت الايام فيه صباحها ومساؤها ، وتوازنت فيه الحياة نعيمها وشقاؤها ، وغدا جمادا لا يحن ولا يميل الى احد !!.. والشاعر الياس فرحات يرينا كيف « غاضت المياه فيهـا ، وغاض البشر والرفاه ... وجفت الفروع » .

وربما اسقط دعواي ان مصباحهم الملهم هو المذهب الرومانسي بعد ان هزم ، وفقد ثوريته ، وعم اليأس النفوس ، واحس بالدمار مجتمع كان جامح الامل ، فالزعماء قد تساقطوا عند اقدام الاعداء لاعقين احذيتهم .. ربما ، ولكن استجابتهم الى هذا المذهب انما هو دليل الاستعداد والملاءمة الوجدانية وتجانس النفس مع هذا المذهب الحزين المهزوم .

« انا لست الا ومضة الذكرى ...
على تقطيبة الصخر الكئيب الصامت »

وانا لا اريد ان ادخل في محاجة مع الكاتب الشاعر أنس داود ، وانا لا املك الاضافة الى ما قدم ، كل ما اريد ان اؤكده ، ان هذا البحث صعب وطويل سلمه وان المثل الذي نقدمه على زعم ان الشعر المهجري « كل شيء » قد يحمل في نفس الوقت دليلا على ان الشعر المهجري « لا شيء » . وامام هذا البحث الجيد الذي يملأ فراغا في المكتبة النقدية لادب المهجر ، ارى ان كتاب « الطبيعة في شعر المهجر » قد صنع شيئا رائعا يمهد للاروع الذي ننتظره في دراسات مقبلة .

القاهرة — **ابراهيم شعراوي**

العاشرون بلا اوسمة

مهداة الى الصديق الاستاذ كامل أيوب ـ الذي ازال لحيته الصناعية .. ثم عاد للشعر ، وتزيا بزي الفرسان .. بعد عودته من بلاد البترول

ما زلت احاول ان اصعد درجات السلّم
لا تتبسم حين تراني أتعثر ... لا تتألم ..
لا تتظاهر قدامي انك ترثي لي .. أتحطم
سبعة جدران أهدمها ثم تعود ، تصد الريح
سبعة غيلان أقتلها ، من دمها تولد غيلان
وأنا انسان لا يملك الا أسلحة الكلمات
والعمر يمر كلمح البرق ، ويمرق حولي كالعربات
الساعة ان دقت .. نزعت غصنا من شجرة
سقطت زهرة ..
جفت من جدول أيامي قطرة
يا من تعبر قدامي مشدود الخطوة والقامة
لا تحسب زادك لن ينفد ان قاتلت مع الفرسان
عابر صحراء ستعيش اذا ما ثرت ....
سبعة أسياف تتقصف ثم تعود بلا نيشان
وتموت بلا مأوى ... في الثلج تموت
يا للهمِّ اذا ما حطَّ على الكتفين ..
على العينين ، على الاذنين
تصحو طفلك فوق الصدر ..
تنام وطفلك فوق الصدر ..
يمصك حتى باب القبر
لا يخدعك بريق الكلمة حتى كلمات الشعراء
فتحوا الجعبة ، نثروا الحكمة من آيات أو أبيات
والانسان ، كما قد كان هو الانسان
وجه يهوذا ، والدجال ، وراسبوتين بكل مكان
أبدا لا تفتح أعماقك للافعى ذات الاجراس
أبله ، من لا يوصد مثلي كل نوافذه للناس
من يدري ، من أكل طعامك قد يغدو ـ يوما ـ نخاس

القاهرة — **كيلاني حسن سند**



حول « الاسلام والرأسماليـة »

بقلم خليل أحمد خليل

انا ممن آمنوا بالحوار وضرورته ، بالكتابة والقراءة . وهذه الامور الثلاثة تفترض اختيارا واعيا وثقافة وتجربة معقدة وصعبة . وقد جـاء تعليق الاستاذ محمد يحيي النادي كدعوة لطيفة الى تلبية الى احـدى رغباتي الصديقة ، واشير اولا الى صعوبة الاشتراك في نقاش لا يتعادل فيه الطرفان ، ذاك ان الاستاذ النادي لم يطلع علـى كتاب البروفسور رودينسون ، وثانيا يفقد النقاش المكتوب الكثير من حيويته وديناميكته ، فلا يمكن ان يكون النقاش المكتوب ، كما اعتقد ، الا سلبيا مـن حيث النتائج ، باستثناء بعض الحالات . ولا شك ان الاشتراك في ندوة اكثـر ايجابية ومقدرة على تغيير المواقف والمفاهيم وتطويرها . مع ذلك ، لا افقد ايماني بضرورة النقاش المكتوب وللاستاذ النادي مآخذان رئيسيان :

١ – مآخذه على البروفسور رودينسون من خلال مقالي .
٢ – مآخذه على منهجي في هذا المقال .

ولنبدأ بنقاش مآخذ الاستاذ النادي .

اولا – مآخذ على البروفسور ردينسون .

نحب أن نوضح للقراء وللاستاذ النادي بأن رودينسون يتكلم بصورة رئيسية عن القصيدة الاسلامية ، وهو لا يقول بأن العناصر غيـر العربية لم تلعب دورا مهما في خلق الحضارة العربية الجديدة وفـي تطويرها . وهذه النقطة لم تكن مجال بحثه . فالمهم بنظره هـو العقيدة الاسلامية والدور الذي لعبته في تطوير الاقتصاد العربي والاسلامي – اذا كـان هناك اقتصاد ديني ، وهذا ما لا نقر به – .

ولو قلنا بتصنيف الحضارة على اساس ديني ، لوجدنا ان الحضارة العربية الاسلامية لم تنتج عن نشاط طائفة معينة ، بـل اشترك فـي تطويرها عناصر دينية متباينة المعتقدات والمسالك . ولـو قلنا بتصنيفها على اساس قومي ، وهذا هو الاصح بنظرنا ، نجـد ان الشعوب التـي انضوت تحت لواء العروبة والاسلام قد شاركت فعلا فـي بناء الحضارة الجديدة وحملت تراثها القومي لتؤثر بواسطته علـى مقومات الحضارة العربية عامة – الاثر الفارسي مثلا – . وفي كلا الحالتين لا نلمس موضوع البروفسور رودينسون . فحينما يقول الاستاذ النادي ان الدين الاسلامي لا يخص العرب وحدهم فهو على حق ، ورودينسون او خليل احمد خليل لا يقولان عكس ذلك . وانما اشير الى وجود فرق حاسم بين القول بأن الفكرولوجيا الاسلامية تخص العالم كله لانها انسانية ، وبين القول بـأن العرب قد خلقوا العقيدة الاسلامية وشاركوا فـي تطويرها اكثر مـن سواهم . وآثرت الكلام عن العرب ، لا حبا بقومي بل لايماني بأنهم اغنوا التراث الاسلامي اكثر من سواهم . وهـذا رأيـي لا رأي البروفسور رودينسون .

ولو ظننا ان الفكرولوجيا الاسلامية تشمل كل الطوائف الاسلاميـة مهما تفاوتت آراؤها ، لقلنا ان كل من اعطى شيئا جديدا يعتبر خلاقا في هذا المجال . الا ان عالم الاجتماع يحتاج الى خلق نموذج يمثل فعـلا العقيدة الرئيسية . وفي الاسلام نرى علميا أن السنة تمثل هذا النموذج . ولا ريب أن المجهودات التي قامت بها المدارس الاربع قـد القت اضواء جديدة على تفسير العقيدة الاساسية اي القرآن والسنة . فـلا الاستاذ رودينسون ولا انا نتجاهل ذلك او نجهله . ورودينسون لم يشر الى دور المدارس الاربع – المالكية والشافعية والحنبلية والحنفية . وانا اوافقه على ذلك . فانا أرى انه لـم يضف شيء جوهري الـى الفكرولوجيا الاسلامية بعد ولادة القرآن والسنة .

ثم يتهم الاستاذ النادي رودينسون بخروجه علـى منهج البحث الاجتماعي فهل هو على حق ؟ صحيح أن النصوص لا تفسر الواقع ، لكن عالم الاجتماع لا يستطيع ان يستعيد الماضي المندثر بكل حيويته ، فعالم الكيمياء يحضر المادة الى مختبره ويدرسها ، اما عالم الاجتماع فهو مضطر للرجوع الى مصادر كلامية – بحذر خاص فيما يخص مـدى صحتها – ويحاول ان يستنبط الواقع من خلالها ، وكلما طـال الرجوع الى مـا كتب ، اتسع مجال الابتعاد عـن الواقع . فعلم الاجتماع لا يستطيع ان يدرس علميا الا الموجود . والماضي قد اندثر . اما عن تحقيق العدالة في الاسلام ، فقد اشار رودينسون الى تطبيقها في فترة وجيزة – عهـد الرسول والخليفتين الاولين . ونحن لا نرى ان الاستاذ رودينسون قـد قصر في مجهوده او خرج عن منهج عالم الاجتماع .

ثانيا – مآخذ على منهجي .

١ – يأخذ علي الاستاذ النادي استعمال تعبيرات غامضة . قد يكون على حق اذ أعتبرنا ان استعمال تعبيرات ممضوغة امر ضروري في مجال العلم . لكن علم الاجتماع له لغته الخاصة . وانا اتساءل اين هو الغموض في الامثلة ألتي اعطاها – راجع كلمته ص. ٧٥ ، الاداب عدد ١٠ – ١٩٦٦ –

ب – ان آرائي واضحة ومتميزة عن آراء الاستاذ رودينسون ، ويكفي العودة الى الضمائر ، للالمام بها . ونوضح ان كتاب رودينسون يحمـل آراء وافكارا يعرفها كل الاخصائيين ، وآراؤه الشخصية قليلة بالنسبـة الى ما اورد من آراء ، فالعمل العلمي يختلف عن القصيدة والقصة ، لانه غير شخصي .

ج – لا بد لاي كاتب ان يعرف بثقافة او بمواقف غيـر معروفة او يفترض انها كذلك . فأين هو الاستطراد ، حينما احاول ان أبين مكانـة الاستاذ رودينسون كمثقف حقيقي بالنسبة الى المثقفين المزيفين . ألـم يكن من واجبي التعريف به وهو واضع كتاب مهم ، موضوع حديثنا ؟ وأي شيء يضمن لي ان القراء يعرفون رودينسون ، والقراء الفرنسيون لا يعرفونه جيدا ، كما هو حال كل العلماء الحقيقيين ؟

د – يتهمني الاستاذ النادي بفـرط حماسي وانبهاري بالكتـاب والكاتب . والاصح أن يقول احترامي وتقديري العلمي لاول كتاب رزين ، لا اكثر ، واما عن خلو المقال من نقد ، فليس النقد عمـلا ايجابيا دائما ، خصوصا اذا لم يكن ثمة حاجة لذلك . وحينما نجد انفسنا امام عمـل ناضج لا يثير فينا اي تساؤل فلماذا نهاجم ؟ لقد وجهت بعض الانتقادات الطفيفة وهي متممة اكثر منها مناقضة . وقد كتب الاستاذ ريجيس بلاشير مقالا في جريدة ليموند ، عدد ٦٧٦٥ ص ١٠ ، عن هذا الكتاب ، بتاريـخ ٢ اوكتوبر ، ولم يقم سوى بشيء واحد هو عرض الكتاب كعمل علمـي كبير ، وقال في خاتمته : « ولا نغالي اطلاقا اذا اكدنا ان هـذا الكتاب عظيم . فان اختلاف المواضيع المدروسة وتعقيدها يحتم مطالعات واسعة ومقدرة نادرة على التحليل وجرأة فكرية ، يقدرها له كـل انسان . ان كثافة الصياغة لا توقف القارىء طالما انه يتابع سير الكاتب . ونعجب في كل اجزاء الكتاب بالعناية الاصيلة بالنصوص التـي تدعـم دراسات العقيدة . والكتاب الذي يقدمه لنا رودينسون ليس كتابا جريئا فقط ، وانما هو ايضا كتاب عالم قادر على أن يجعل الاخصائي يفكر ، وان يشرك الاذهان الباحثة في تجددات لا بد منها . »

هـ – مبرر استعمال لفظ فكرولوجيا بدلا من أن ايديولوجيا بسيط جدا لماذا لا نقول علم الافكار ، او نأخذ (لوجيا) اليونانية ونضيف اليها ما نشاء لنحفر مصطلحات تناسب لغتنا .

ليـون

خليل أحمد خليل

حول « لقاء الثورات »

السبيل الوحيد لهذا اللقاء ...

بقلم الدكتور صلاح خالص

اعتقد ان المقال الذي نشره الدكتور سهيل ادريس في العدد الثامن من مجلة الاداب لهذا العام يطرح مجموعة من القضايا الهامة جديرة بأن تكون موضع مناقشة صريحة مخلصة من قبل المثقفين العرب.. ولكن رغم خطورة هذه القضايا فأن تحقيق ما دعا اليه الدكتور سهيل وهو « لقاء الثورات » يتطلب معالجة جملة من المشاكل الهامة لا سبيل الى هذا « اللقاء » دون حلها . والوصول الى حل سياسي للمشاكل القائمة يتطلب تهيئة فكرية واعدادا نفسيا يجب ان يساهم في ايجادهما قبل غيرهم الكتاب والمفكرون بمناقشة موضوعية بناءة تهدف الى توحيد صفوف الحركة التقدمية لا الى تحطيمها وتفتيتها . وتبدو ضرورة هذه المناقشة في الوقت الحاضر نتيجة لاحتدام ضرام المعركة ضد الاستعمار والرجعية ووجود ضرورة ملحة لتعبئة جميع القوى وتهيئة كل الامكانيات للانتصار في هذه المعركة . ولا حاجة للقول بان مثل هذا الحوار يجب ان يتسم بمنتهى الصراحة والموضوعية ليؤتي ثماره ويحقق وحدة فكرية واتفاقا مبدئيا حول المشاكل التي تقف في طريق « لقاء الثورات » .

ومن الطبيعي ان من السذاجة الطموح الى اتفاق تام حول جميع الجوانب النظرية والتطبيقية للمشاكل القائمة ، ولكن الامر الذي لا شك فيه ان الظروف التي مرت بالبلاد العربية والتجارب التي خاضتها حركة التحرر العربي قد قربت كثيرا من وجهات النظر وكشفت كثيرا من الاخطاء واوضحت الاهداف الآنية التي تقتضيها المرحلة التي يمر بها المجتمع العربي اليوم .. مرحلة الكفاح ضد الامبريالية والرجعية ووضع الاسس المتينة للسير في طريق الاشتراكية وهي الحل الوحيد لازمة التخلف والظلم الاجتماعي اللذين تعاني منهما الشعوب العربية في الوقت الحاضر . ولعل هذا هو المنطلق الحقيقي للقاء الثورات الذي تحدث عنه الدكتور سهيل .. انه يعني امكانية بل وضرورة تكاتف الحركات الثورية في الوطن العربي وتعاونها الوثيق لتحقيق هدفها المشترك وهو سحق الرجعية واقامة اسس المجتمع الاشتراكي المنشود.

تحدث الدكتور سهيل ادريس عن « لقاء الثورات » ، وهو لا شك يعني لقاء الحركات الثورية في العالم العربي عموما ، تلك التي نجحت منها على وجه الخصوص ، كثورة ٢٣ يوليو وثورة ١٤ تموز والثورتين الجزائرية واليمنية .

الا ان طريق لقاء هذه الثورات يجب ان يمر حتما بمرحلة تسبقه - ان اريد له النجاح - وهي مرحلة رص صفوف كل من هذه الثورات وتنقيتها واستيعابها لقواها الحقيقية وحشدها لجميع القوى التقدمية في البلاد ودخولها مشتركة المعركة ضد العدو المشترك . وتحقيق هذه المرحلة الخطيرة يقع طبعا وقبل كل شيء على عاتق القوى التقدمية في داخل كل قطر من الاقطار العربية سواء منها المتحررة أم غير المتحررة ، وذلك بالاسلوب والشكل الذي ينسجم وظروفها الموضوعية ، ولكن ذلك لا يقلل من مسؤولية القوى التقدمية في البلاد العربية الاخرى في دعم هذه الجهود واسنادها لا سيما وان المعركة واحدة والعدو مشترك ، وان تحقيق وحدة القوى التقدمية في البلاد العربية رهن بتحقيق وحدة هذه القوى في كل من البلدان العربية .. فالامر اذن يهم الجميع ، ومن واجب جميع التقدميين العرب في كافة انحاء الوطن العربي ان يهيئوا له ويسعوا من اجل تحقيقه .

على ان ذلك لا يعني بأي حال من الاحوال فرض شكل واحد من وحدة القوى التقدمية الثورية على جميع البلدان العربية ، مهما كان هذا الحل مرغوبا فيه من الناحية النظرية .. اذ ان اي حل لا يمكن ان يكون واقعيا وناجحا ما لم يأخذ بنظر الاعتبار الظروف الموضوعية القائمة في البلاد وطبيعة القوى التقدمية الموجودة فعلا ومواقفها وتاريخها ودورها في الحركة الثورية .. فالشرط الاساسي لنجاح اية مرحلة جديدة هو عدم تجاهلها للمراحل السابقة وانما اخذها بعين الاعتبار الى جانب الظروف الموضوعية التي تحيط بها ، والافادة من كل ذلك في تحديد الخطوات الجديدة التي تتخذها ..

ولكي يكون الحديث اكثر فائدة والحوار اكثر جدوى فلا بد ان يناقش الوضع في كل بلد عربي وتوضح سماته الاصيلة وتدرس الحلول المطروحة لمعالجته بكل صراحة واخلاص .. وبهذه الروح ساحاول عرض الوضع في العراق والحديث عن الطريق الذي لا بد لثورة الرابع عشر من تموز ان تسلكها لكي تعود جذوتها الى الاضطرام بعد ان كادت تطفئها العواصف .

لقد نضجت هذه الثورة المجيدة عبر نضال شاق عنيد خاضته جماهير الشعب العراقي ضد الاستعمار والرجعية والحكم الملكي منذ ثورة عام ١٩٢٠ حتى ثورة تموز عام ١٩٥٨ . ولم يكن هذا النضال في اكثره ولا سيما في مراحله الاخيرة عفويا ، وانما كان بقيادة منظمات واحزاب سياسية تداعى قسم منها وتخاذل في اتون المعارك الضارية ، ولكن قسما اخر منها صمد واستبسل وحمل راية الكفاح التي رفعها ثوار الرابع عشر من تموز حتى النصر . وتشهد على ذلك سجون العراق ومعتقلاته التي لم تخل طيلة الحكم الملكي البغيض من الاف الوطنيين ، والمشانق التي صعد عليها الاحرار العراقيون وهم يهتفون بحياة الشعب ويعربون عن ثقتهم بانتصاره ، الى جانب الضحايا الكثيرة التي سقطت في المظاهرات والانتفاضات والسجون ، في شمال العراق وفي جنوبه ، فقد سجلت هذه الاحداث كلها بعمق في ذاكرة الشعب العراقي الذي تعود ان لا ينسى ابدا ضحاياه .

وقد ادركت الاحزاب والقوى الوطنية اخيرا بعد التجارب المريرة التي مرت بالشعب العراقي وبعد ان خاضت جماهير الشعب جنبا الى جنب ، على اختلاف اتجاهاتها السياسية ، معارك مشتركة ادركت هذه الاحزاب والقوى ان لا طريق الى النصر سوى طريق الائتلاف والاتفاق ، سوى طريق الجبهة الوطنية .. وهكذا انبثقت في اوائل عام ١٩٥٧ جبهة الاتحاد الوطني جامعة تحت لوائها القوميين والديمقراطيين والشيوعيين من عرب واكراد ، وتعلقت بها آمال الشعب كله . فلاول مرة في تاريخ العراق الحديث تجتمع القوى الوطنية كلها واضعة امامها اهدافا مشتركة تضمنها بيان الجبهة الاول ، مصممة على العمل يدا واحدة للاطاحة بالحكم الرجعي العميل . لقد كان الدرس بليغا وكانت نتيجته رائعة .. فقد بدت في الافق رغم الكابوس الذي كان يجثم على صدر العراق ، تباشير الفجر المنتظر ... وفي اقل من ثلاث ساعات من يوم الرابع عشر من تموز انهار الحكم الملكي الرجعي وتداعت اركانه دون ان يستطيع ابداء اية مقاومة تحت قبضة الشعب الموحدة وجيشه الباسل . وما كان لهذه النتيجة الرائعة ان تتحقق لولا ائتلاف القلوب وتعاقد الخناصر ، لولا رص الصفوف وتوحيد الاهداف والعمل المشترك تحت لواء جبهة الاتحاد الوطني . وليس ادل على دور الجبهة في قيام ثورة الرابع عشر من تموز من ان حكومة الثورة الاولى كانت تمثل جميع اطراف الجبهة تقريبا ..

ولكن ما اسرع ما نسيت دروس التاريخ القريب .. وما اسرع ما تنكر المسؤولون من رسميين وغير رسميين لجبهة الاتحاد الوطني وادارو ظهورهم نحوها ، فتفككت عراها وتشتتت صفوفها المتراصة وارتخت قبضتها الموحدة وتداعى صرحها الشامخ ، وابتدأت الاضواء الوهاجة التي كانت تنير طريق المستقبل تخفت وتتضاءل ، وبدأ الضباب يغمر الامال المشرقة التي كانت واضحة في الافق .. وساعد على كل ذلك عملاء الاستعمار وايتام العهد الرجعي المباد الذين بدأوا يندسون بين الصفوف وفيها ليزيدوها تفككا وبعدا عن بعضها البعض .. كما ساعد على ذلك الحكم الفردي الذي توهم ان لا بقاء له دون تفريق الصفوف.

ثم تلاحقت الاحداث الدامية في العراق العزيز ، وتنكر رفاق النضال المشترك بالامس لبعضهم البعض وتراشقوا بالسهام ، وعملاء

الرجعية والاستعمار بينهم يزبدون النار ضراما والاحقاد جذوة ... واختلط الحق بالباطل ، وامتزج الصدق بالكذب ، وتداخلت صيحات الاخلاص بصراخ المهرجين والدعاة ، وسالت الدماء غزيرة على ارضه الطيبة .. لا دماء أعدائه من مستعمرين ورجعيين وانما دماء ابنائه المخلصين في الشمال والجنوب. ولم يستفد من ذلك كله سوى الاستعمار والرجعية اللذين وقفا لعراق تموز بالمرصاد يتربصان بــه الدوائر ويتحينان الفرص للاجهاز عليه بعد أن تثخنه الجراح ويؤدي به الاعياء .

فمن المسؤول عن كل ذلك ؟ - سؤال يكثر ترداده علـى الافواه وتتباين الاجابات عليه .. وفي خضم زاخر من الشتائم والتهم والتعصب الاعمى غرقت الحقيقة تحت لجج الدعاية المضللة السوداء .. فلنتـرك للتاريخ اذن الاجابة عن هذا السؤال ، ولنحاول كل قوة سياسية تشعر بالمسؤولية ان تدرس مواقفها وتتعرف على أخطائها ، وتسلك الطـريق الذي يجنبها هذه الاخطاء ويقودها الى تحقيق اهداف الحركة التقدمية الثورية ، ولنستخلص من كل ذلك درسا للمستقبل .. درسا نحن في اشد الحاجة اليه .. درسا يضمن لنا حسن العاقبة ويجنبنا سوء المصير .

وهذا الدرس - كما اعتقد - اصبح واضحا مفهوما يفرض نفسه فرضا على الاسماع والابصار . ففي العراق - كما في غيره من بلاد العرب - معسكران : معسكر الاستعمار والرجعية ، ومعسكر الشعب ، لا سبيل لتعايشهما معا بأي حال من الاحوال ، كما اكد ذلك الدكتور سهيل ادريس - فالاول معسكر البغي والفساد والاستغلال والعبودية والفقر والتخلف .. والثاني معسكر الخير والعدالة الاجتماعية والحرية والتقدم .. واذا اريد لثورة تموز ان تنتصر وللعراق ان يسير في الركب العربي المتحرر فلا بد من انتصار معسكر الشعب ، لا بد من القضاء على الاستعمار والرجعية في العراق .. ولن يمكن تحقيق ذلك الا بطريق واحد لا بديل له .. هو وحدة قوى الخير ، وحدة قوى التقدم، وحدة القوى الوطنية المعادية للاستعمار والرجعية ، والوقوف بحزم تجـاه الاستعمار والرجعية واعوانهما وعدم السماح لهم بالتسلل الـى المراكز الحساسة في حياة الشعب والسيطرة على مقدراته .

ان الاصوات التي تتعالى في داخل العراق وخارجه عن تحقيق ذلك ابتداء من الصفر وايجاد تنظيم جديد يتجاهل كل ما هو قائم فعلا ، انما تعكس - مهما كانت مخلصة - جهلا بالوضع في العراق وعدم ادراك لسير العملية التاريخية فيه ، بل وانكارا لثورة الرابع عشر من تموز نفسها . ان اي عهد او حقبة تاريخية لا يمكن ان يبدأ من الصفر .. فلكي نقيم طابقا جديدا في بناء قائم لا بد من النظر الى اسسه وطوابقه السابقة واقامته عليها .. والمعركة ضد الاستعمار والرجعية لم تبدأ اليوم ، بل بدأت منذ ان حشر الاستعمار انفه في شؤون العراق .. وقد مرت هذه المعركة بمراحل متعددة سجلت فيها صفحات مشرقة ، وساهمت فيها قوى عنيدة صمدت واستبسلت فعمقت بذلك جذورها بين جماهير الشعب ، وكانت نتيجة كل ذلك قيام ثورة الرابع عشر من تموز .. صحيح ان هناك قوى جديدة تنمو باستمرار ، الا ان القـوة السياسية الشعبية لا تخلق ببيان او باجازة رسمية ، وانما تتطـور وتنمو عبر الكفاح المرير والتجارب الغزيرة والمحن الشداد خـلال سنين طويلة من العمل المرهق الشاق في سبيل الشعب ، وهذا الكفاح الشاق الطويل هو الذي يعطيهـا خصائصها وصفاتها الوطنيـة ، لا شعاراتها وادعاءاتها وبياناتها . ان التصور بان من الممكن محو ماضـي الحركة الوطنية في العراق وتجاهله بيسر وهم لا يجلب الا الخيبة والفشل ، ولن يؤدي الا الى تقديرات خاطئة تعود بافدح الاضرار على البلاد .. يجب ان نبدأ من حيث وقفنا ، فقد حققت ثورة الرابع عشر من تموز انتصارها الرائع بفضل تكاتف القوى الوطنية في جبهتها الموحدة . وقد تعثرت هذه الثورة وكبت حين تفككت الجبهة الوطنية وتنكر اطرافها لبعضهم البعض - لذلك فليس هناك من سبيل للاستمرار في طريق الثورة سوى اعادة رص الصفوف وتوحيد جميع القوى الوطنية دون استثناء وفي مقدمتها تلك التي اسهمت في خلق ثورة الرابع عشر من تموز ، والسيـر الى الامام . وسيلتحق بالركب من يلحق ويتخلف عنه من يتخلف ، ولكنه سيصل دون شك الى هدفه ويحقق غرضه . ان مجرد الادعاء بتمثيل الجماهير والتحدث اعتباطا باسمها ، او حتى الاستيلاء علـى الحكم بالقوة لن يكفي وحده لايجاد اية قاعدة شرعية للحكم ، ولن يكون الا غفلة وتجاهلا للوضع الحقيقي في العراق ، ولن يهيىء الجـو الا للرجعية والاستعمار لكي تعود بشكل او بآخر للقبض على خناق العراق وابعاده عن الركب العربي المتحرر . والى ان يتهيأ للشعب العراقـي ان يعرب عن رأيه ويقرر مصيره بنفسه ويضع ثقته في هذا الجانب او ذاك بحرية تامة ، فان السبيل الوحيد نحو وحدة وطنية رصينة هـو سبيل التآلف والاتفاق في جبهة وطنية متينة للقوى التقدمية ، عربا واكرادا ، تأخذ على عاتقها ضرب الرجعية والاستعمار وتهيئة الظـروف الملائمة للشعب العراقي لكي يقرر مصيره بنفسه .

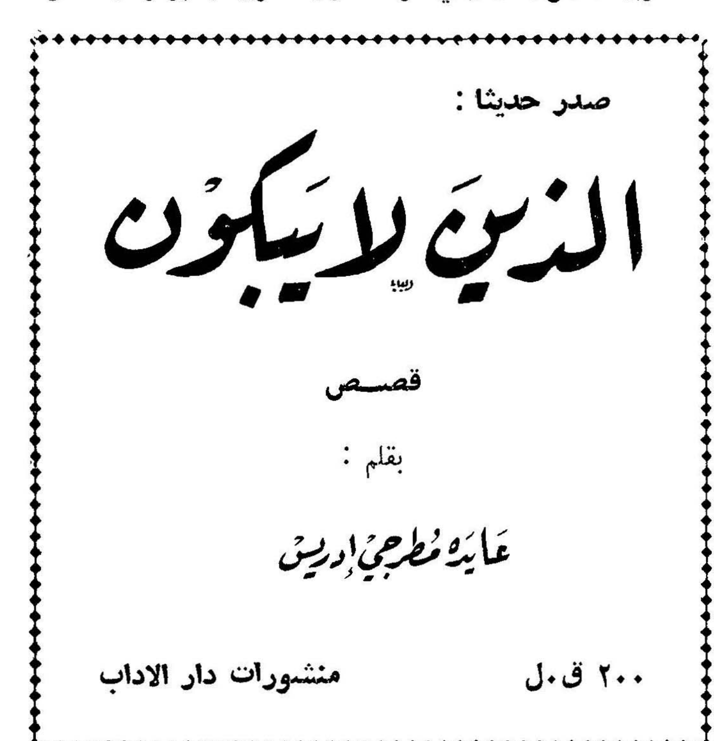
ان لقاء الثورات الذي دعا اليه الدكتور سهيل ادريس لا يمكن ان يكون حقيقة واقعة الا اذا سارت كل ثورة في طريقها وحققت اهدافها.. ولن نستطيع اية ثورة ذلك الا بتجميع قواها ورص صفوف انصارها.. فمن هنا يجب ان نبدأ .. ومن اجل هذا الهدف يجب ان يسعى المثقفون العـرب ..

صلاح خالص

حول ((الجزائر والقومية العربية))

بقلم الدكتور ابو القاسم سعد الله

ثلاث اتهامات وجهها الي الاستاذ عبد الجليل حسن في تعليقه على مقالي ((الجزائر والقومية العربية)) (1) . (أ) انني ذكرت ((كثيرا من القضايا غير الصحيحة)) مثل زعمي بان الجزائر كانت اول جزء من الوطن العربي يتعرض للخطر الاجنبي واهمالي للحملة الفرنسية على مصر والشام . (ب) انني كنت ((كمن يصوب السهام في الهواء)) لانني لم اذكر اسماء المؤرخين الذين اهملوا دور الجزائر فـي بناء القومية العربية . (ج) ان ربطي حركة القومية العربية بالجزائر فيه ((نزعة



اقليمية » . واذ اشكر الاستاذ حسن على تعليقه ، احب ان ابدي عليه بعض الملاحظات .

(أ) لقد كنت واعيا لقضية الحملة الفرنسية على مصر والشام حين اكدت بان الجزائر كانت اول جزء من الوطن العربي يتعرض للخطر الاجنبي ، غير انني لم اكن اتحدث عن الاحداث التاريخية في حد ذاتها ولكن عن رد الفعل القومي وعلاقته بالحدث التاريخي . ومن هنا كتبت في الفقرة الثانية من المقال ما يلي « ان قومية اية امة هي اساسا رد فعل ضد خطر اجنبي » وذلك قبل ان اكتب الجملة التي نقلها الاستاذ حسن وهي « ان الجزائر كانت اول جزء من الوطن العربي يتعرض لمثل هذا الخطر الاجنبي » . ولا ادري لماذا اهمل الاستاذ المعلق الجملة الاولى واكتفي بايراد الثانية رغم وضوح التسلسل المنطقي بينهما .

وما دامت القضية هي قبل وبعد كل شيء قضية محتوى قومي للحدث التاريخي فلا نستطيع ان نضع الحملة الفرنسية على مصر والشام والاحتلال الفرنسي للجزائر في درجة واحدة ، وذلك للاعتبارات الآتية: (١) ان الاول (الحملة) كانت خطرا مؤقتا غير مباشر سرعان ما زال بينما كان الثاني (الاحتلال) خطرا دائما ومباشرا . (٢) ان فشل الحملة قد ادى بالضروزة الى فشل اهدافها ، وبالتالي ضآلة مفعولها على الكيان القومي . اما نجاح الاحتلال فقد ادى حتما الى تحقيق اهدافه وهي خلع سيادة ، وانتهاك حضارة (لغة ، دين ، تقاليد) ، وتشريد شعب ، واغتصاب ارض ، وبالتالي ادى الى رد فعل قومي . (٣) ان الحملة كانت في الحقيقة (على الاقل بناء على المصادر الموجودة) موجهة نحو مصر والشام لا باعتبارهما كيانا مستقلا قوميا ، ولكن باعتبارهما مسرحا للسياسة الدولية المتنازعة في ذلك الوقت . فالخصومة كانت اساسا بين الفرنسيين من ناحية وبين الانكليز والعثمانيين من ناحية اخرى ولست بين الفرنسيين والعرب هكذا . (٤) ان مقاومة الشعب العربي في مصر والشام للحملة كانت جزءا من الاستراتيجية التي وضعها الانكليز وحلفاؤهم العثمانيون للقضاء على عدوهم ، ولم تكن « رد فعل قومي ضد خطر اجنبي » كما كان الحال بالنسبة للجزائر . ولو كان عرب مصر والشام يقاومون الحملة في ذلك الوقت باعتبارها خطرا اجنبيا لشملت مقاومتهم الانكليز والعثمانيين ايضا اذ ان كلهم كانوا « اجانب » حسب المفهوم القومي . (٥) من الممكن القول بان موقف عرب مصر والشام اذ ذاك كان يشبه موقف العرب الذين حاربوا مع او ضد احد المعسكرين المتنازعين خلال الحربين العالميتين دون ان تكون لهم مصلحة مباشرة في الحرب نفسها . اما مقاومة الشعب العربي في الجزائر للاحتلال الفرنسي فقد كانت صراعا بين قوتين متناقضتين في كل شيء دون تدخل او وجود اية قوة ثالثة في الموضوع . ومعنى ذلك ان المقاومة هنا كانت دفاعا ذاتيا وتلقائيا عن الكيان القومي الذي كان حقا مهددا بالخطر . ولذلك قلنا ان رد الفعل الذي قام به عرب الجزائر عندئذ كان الاول من نوعه وانه كان يمثل نقطة الانطلاق القومي في تاريخ العرب الحديث .

(ب) ليس عندي ما اضيفه بخصوص هذه النقطة . فما ازال اعتقد ، الى ان تظهر حجة جديدة ، بان « كل » مؤرخي القومية العربية ، من عرب واجانب ، قد اهملوا دور الجزائر في تشييد القومية العربية في الفترة التي تناولتها ، وذلك لاعتبارات تاريخية وسياسية ليس هنا محل سردها . وقد كنت اود ان لو ارشدني الاستاذ حسن الى مؤرخ واحد يخالفني في رأيي ، بدل ان يسألني ان اذكر له هؤلاء المؤرخين . واحب ان أؤكد له بأني مستعد ان اتراجع عن نظريتي اذا ظهر ما ينقضها تاريخيا وعلميا .

غير ان هناك توضيحا لا بد من ايراده بخصوص هذه النقطة . ان حديثي كان عن « دور » الجزائر في حركة القومية العربية وليس عن « كفاحها » كما فهم الاستاذ المعلق . ولا شك ان هناك فرقا بين التناولين . فقد عبت على مؤرخي القومية العربية اهمال الدور القومي الذي قام به عرب الجزائر . اما موقفهم من كفاح الجزائر السياسي والعسكري فلم اتعرض له لعلمي ان المستعمرين انفسهم قد تناولوه باطناب . واذن فقد كنت اتحدث عن قضية واحدة هي قضية التاريخ للقومية العربية وعلاقة الجزائر بها ، وعن فترة معينة وهي من الاحتلال (١٨٣٠) الى نفي الامير عبد القادر (١٨٤٧) (٢) .

(ج) اما بخصوص اتهامي بالنزعة الاقليمية فلا اريد ان اخوض فيه باكثر من هاتين الملاحظتين : (١) في اول المقال « الجزائر والقومية العربية » يجد القارىء السببين اللذين دفعاني لكتابته ، احدهما « النزعة الغربية التي تروج الان في الجزائر لاقلمة الثورة » . ومن الغريب ان الاستاذ المعلق قد تغاضى عن هذا رغم انه من الواضح ان المقال في حد ذاته كان هجوما على الاقليمية التي ما تزال تعيش في عقول بعض الجزائريين . (٢) حين القيت موضوع المقال كمحاضرة في جامعة الجزائر خرج الاقليميون ينعتونني « بالقومية » و « الشرقية » و « البعثية » وغير ذلك من العبارات التي لها مدلولاتها الخاصة عند هؤلاء ، وكلها تعني انني لم اكن ، على الاقل في نظرهم ، اقليميا .

فاذا كانت محاولة تصحيح خطأ تاريخي تعني في نفس الوقت « الاقليمية » عند البعض و « القومية » عند الاخرين ، فيا ضيعة الحقيقة ! ويا ويح اهلها !

ابو القاسم سعد الله

---

(١) انظر المقال في « الاداب » (تموز ، ١٩٦٦) ، والتعليق في نفس المصدر (اب ، ١٩٦٦) .

(٢) وقع خطأ مطبعي في بعض التواريخ التي اشتمل عليها مقال « الجزائر والقومية العربية » . واذا كان تاريخ احتلال الجزائر لا يغيب عن القارىء فاني احب ان اشير الى ان حمدان خوجة قد قدم مذكراته سنة ١٨٣٣ وليس ١٨٤٤ .

« منشود »

★★★

ضحكت له الدنيا في حداثته ، ثم ذاق طعم الالم حين فقد والديه . اقام فترة في بيروت ، فاختلط بالحياة الاجتماعية ، وعرف من الاعيبها واطوارها ما ترك في نفسه اعمق الاثر : احب ، وخاب ، وتعذب ، وصبر ، ومرت به حوادث غنية بالعبر ، فعاد الى بلاد جبيل ، مسقط رأسه ، وفي نفسه خضم من الهموم . غير ان القدر كان له بالمرصاد ، يعد لقلبه المتألم وفكره المشرد مآسي جديدة . فهل اعتبر الالم افضل مدرسة في الحياة ؟ وهل تعلم من الكوارث كيف يجالد صروف الحدثان ؟

هذا ما يجدر بك ان تعرفه في قصة **منشود** لنسيب عازار، وهي مستمدة من صميم الحياة اللبنانية ، وقد اجاد المؤلف في سرد الحوادث ، وتصوير الاخلاق ، وابراز خصائص الاشخاص ، باسلوب سهل المأخذ، مشرق البيان، فاطلب هذه الرواية من **دار المكشوف** بيروت ، ص.ب. : ٥٨١





الاستعداد لمؤتمر بيروت

***

يستعد المثقفون في لبنان لانعقاد المؤتمر الثالث لكتاب آسيا وافريقيا في بيروت ، في شهر شباط او اذار القادم ١٩٦٧ .

وقد دعت اللجنة التحضيرية اللبنانية للمؤتمر الى جلسة واسعة دعي اليها عدد كبير من الادباء اللبنانيين وعقدت في قاعة جمعية اصدقاء الكتاب يوم الثلاثاء في ١٨ تشرين الاول الحالي .

وفي هذا الاجتماع عرض الدكتور سهيل ادريس المراحل التي تم في نهايتها اقرار عقد المؤتمر في بيروت ، فتحدث عن اقتراح المكتب الدائم الذي عقد في القاهرة في ١٩ حزيران الماضي ، ثم عن انعقاد اللجنة التنفيذية لمؤتمر كتاب آسيا وافريقيا في مدينة باكو بالاتحاد السوفياتي واقرارها اقتراح المكتب الدائم ، هذا الاقتراح الذي وافق الوفد اللبناني الى مؤتمر باكو على مضمونه بصورة مبدئية.

وقد كتب الاستاذ يوسف السباعي السكرتير العام للمؤتمر رسالة الى الاستاذ كمال جنبلاط رئيس اللجنة اللبنانية لتضامن الشعوب الاسيوية والافريقية يبلغه رسميا قرار المكتب بعقد المؤتمر في بيروت ، فأجاب الاستاذ جنبلاط برسالة بعث بها الى السكرتير العام يعلن فيها موافقة لجنة التضامن على انعقاد المؤتمر في بيروت ، وقد تضمنت الرسالة ملاحظتين : احداهما حرص اللجنة اللبنانية على الا يكون انعقاد المؤتمر في لبنان عنصرا من عناصر توسيع شقة الخلاف بين شعوب آسيا وافريقيا ، بل على العكس يعني اللجنة ان يكون انعقاد هذا المؤتمر سببا في ازالة اسباب الخلاف والعودة الى روح ميثاق التضامن الحقيقية ، وهي لذلك حريصة على ان يدعى للمؤتمر جميع اعضاء منظمة التضامن بلا استثناء .

اما الملاحظة الثانية التي وردت في جواب الاستاذ جنبلاط الى المكتب الدائم في القاهرة فهي ضرورة وضع امكانيات المؤتمر تحت تصرف اللجنة التحضيرية في لبنان ، لعدم توفر الامكانيات الحقيقية لدى لجنة التضامن اللبنانية .

وقد انتدبت لجنة التضامن لتمثيلها في اللجنة التحضيرية التي تقرر عقدها في القاهرة في اواخر اكتوبر الحالي كلا من الاساتذة الدكتور سهيل ادريس وحسين مروة وادونيس وكامل العبد الله .

وفي هذا الاجتماع التمهيدي للجنة التحضيرية اللبنانية ، قدم عدد من الادباء اللبنانيين اقتراحاتهم حول المؤتمر ، وسيحمل هذه الاقتراحات الوفد اللبناني الى المؤتمر التحضيري في القاهرة .

شعر

من منشورات دار الاداب

		ق٠ ل
● الاعاصير	للشاعر القروي	٣٥٠
● وجدتها	لفدوى طوقان	٣٠٠
● وحدي مع الايام	« «	٣٠٠
● اعطنا حبا	« «	٢٥٠
● ابيات ريفية	لعبد الباسط الصوفي	٣٠٠
● في شمسي دوار	لفواز عيد	٢٠٠
● الفجر آت يا عراق	لهلال ناجي	٢٠٠
● المشانق والسلام	لعدنان الراوي	٢٠٠
● حداء وغناء	لخالد الشواف	٢٠٠
● عاشق من افريقيا	لمحمد الفيتوري	٢٠٠
● احلام الفارس القديم	لصلاح عبد الصبور	٢٥٠
● اقول لكم	لصلاح عبد الصبور	٢٥٠
● فلسطين في القلب	لمعين بسيسو	٢٠٠
● كلمات فلسطينية	لحسن النجمي	٢٠٠
● بيادر الجوع	للدكتور خليل حاوي	٣٠٠
● سفر الفقر والثورة	لعبد الوهاب البياتي	٢٥٠
● الناس في بلادي (ط. جديدة)	لصلاح عبد الصبور	٢٥٠

فلسطين

مؤتمر الكتاب الفلسطينيين

***

ينعقد في ٢٩ نوفمبر (تشرين الثاني) القادم مؤتمر للكتاب الفلسطينيين في غزة . وقد تشكلت لجنة تحضيرية للمؤتمر مؤلفة من الاساتذة : الشاعر ابي سلمى ، الدكتور اسحاق موسى الحسيني ، خيري حماد ، يوسف الخطيب ، فدوى طوقان ، محمود السمرة ، سميرة عزام ، معين بسيسو ، غسان كنفاني ، هارون هاشم رشيد .

وهذه كلمة عن المؤتمر تعبر عن رأي كاتبها .

***

خلال النكبة تهدمت كافة مؤسساتنا الفلسطينية ، الجماهيرية والفكرية والحضارية .

وفي فترة الذهول والضياع كادت معالم هذه المؤسسات ان تذوب في حمأة اليأس والتردد والعقبات .

وكان من الطبيعي ان تتعهد منظمة التحرير الفلسطينية ، وهي قائدة مسيرة الشعب الفلسطيني النضالية ، بناء هذه المؤسسات وفق اسس جديدة تتفق مع روح المرحلة الراهنة والقادمة .

وعلى هذا الاساس — نرى — لماذا اهتمت منظمة التحرير وما تزال بتشييد الاتحادات والنقابات والروابط الفلسطنية وصيانة البعض الاخر منها ، وترميم الجزء الثالث المتعثر .

ومن نفس هذه الرؤية ندرك لماذا تدعو « المنظمة » الان لمؤتمر لادباء فلسطين ، وتدعو — عاملة — لانبثاق رابطة الكتاب الفلسطينيين ، فقضية أيجاد كوادر متخصصة فنية وأدبية ونقابية ونسائية وطلابية هي من اهم المعالم التي تحدد اتجاه المنظمة ، اسلوب عملها ، وطريقة تصورها لمعركة المصير .

وانعقاد مؤتمر لكتاب فلسطين — اولا — حدث ضخم وكبير ، ذلك انه ولاول مرة في حياة الشعب الفلسطيني الحضارية ، تلتقي صفوة مفكريه وكتابه المشتتين ، في مؤتمر ، اي تلتقي جوانب الضمير والعقل الفلسطيني بكل ما فيهما من أيقاع الحياة الفلسطينية : كلمة ونية ، وفكرة مناضلة ونغمة ملتزمة ، وصورة نابضة بالشوق واللهفة والامل .

ولان المؤتمر حدث — وهذا حق — فانه ينبغي ان يكون في العلم ان المطلوب من هذا المؤتمر — كنتيجة — شيء في مستوى الحدث ، أي شيء بمستوى النظرة المتعاطفة التي يحدب بها المثقفون الفلسطينيون الثوريون على مثل هذا المؤتمر ، وبمستوى تطلع الشعب الفلسطيني ورجائه في قادة الرأي والفكر والفن فيه .

ولا يجوز — مع هذا — ان يكون المؤتمر شكلا من اشكال اللقاءات الفلسطينية الواجبة ، ولا ان يخرج برسالة محدودة التأثير ، ولا ان يجتمع بدون خطة أو بلا هدف .

واذا عقبنا على هذه المبادىء الثلاثة فاننا نوضح انه قد حان لاي مؤتمر فلسطيني يعقد الان او غدا أن يتجاوز عقد الماضي الفلسطيني والعربي ورواسبهما ، وان ينفض عن النفس الفلسطينية غبار الانكسار والضباب والعادية .

وفيما لو كان الماضي القريب — اي الماضي الذي ولدت خلاله منظمة التحرير الفلسطينية — قد سمح بان تقوم بعض المؤتمرات الفلسطينية بشكل أعتيادي ، او بشكل لم ينسخ آثار الماضي او يلفها او يخف من اعبائها عن الظهر الفلسطيني ، فان الحاضر لا يسمح بذلك ، وكذلك المستقبل .

فالماضي القريب قد سمح بمثل هذا النوع من اللقاءات لان طبيعة الميلاد لمنظمة التحرير الفلسطينية كانت عسيرة ، وبالتالي كان مجرد التجمع النوعي أو الكمي الفلسطيني يعني شيئا ضخما ومؤثرا وسط ظروف التشتت .

اما الان فقد فقدت الاجتماعات النوعية او الكمية مفعولها وتأثيرها — في حسابنا — فيما لو كان غرض هذه الاجتماعات التجمع الآني المرهون بوقت انعقاد المؤتمر . والمطلوب الان هو التجمع الثابت المنسجم مع مطالب الحياة الفلسطينية الجديدة أي مطالب التحرير .

ومن هذه الزاوية ينبغي ان تكون النظرة الى مؤتمر الادباء الفلسطينيين العتيد .. نظرة من يريد أن يشارك في المؤتمر ، ونظرة من دعا باسم المنظمة الى هذا المؤتمر ، ونظرة قادة المنظمة انفسهم الذين نرجو الا يفوت واحدا منهم المعنى الجليل الذي يتضمنه مثل هذا المبدأ .

واذا فات جانبا من المؤتمرين العتيدين حقيقة اهداف المؤتمر — وهذه الزاوية بالذات — فانه لا ينبغي بايه حال ان يفوت ذلك الذين لهم شرف توجيه الدعوة باسم منظمة التحرير الفلسطينية ، لانه فيما لو حدثت اخطاء نتيجة عدم التروي والتبصر ، أو عدم ايجاد النظرة المسبقة فان الخطأ سيكون عواقبه على لون من الوان العمل الفلسطيني ، مثلما تكون عواقبه ومسؤوليته مردودة على الذين شرفهم شعبهم

مستقبل الانسان

***

معضلة فيتنام تهدد بنشوب حرب عالمية . والحرب اليوم لم تعد مقتصرة على الجيوش ، بل اصبحت تشمل جميع حقول نشاط الامم . فما الذي ضخمها بهذا المقدار ، ووسع نطاقها الى هذا الحد؟ الثورة الصناعية ، والثورة العلمية . فمستقبل الحرب يعني حتما مصير الانسان ، لا مصير دول معينة أو منطقة محدودة .

هذه القضية الخطيرة تواجه عصرنا اليوم وتتطلب حلا سلميا ينقذ البشرية من الفناء ، فما هو هذا الحل ؟ أيجوز ان نؤمن بالقضاء والقدر ، وبحتمية دمار العالم ؟

من المفروض في الجنس البشري ان يعمل في المستقبل ، كما فعل في الماضي ، لتوجيه الحياة الى الافضل ، لا الى الاسوأ ، فكيف يتم له ذلك ؟ وما هي عوامل الخلاص ؟

اطلب الاجوبة عن هذه الأسئلة في كتاب **معضلة الحرب ومصير الانسان** ، تأليف ولتر ملس ، من منشورات **دار المكشوف** ، بيروت ، ص.ب. : ٥٨١

الفلسطيني بحمل الامانة ، ولم يتحملوها تقصيرا او اهمالا .

ومن مثل هذه النظرة يمكن ان نستطرد فيما يتعلق بالمبدأ الثاني والقائل انه لا يجوز لمثل هذا المؤتمر – الذي يشمل الصفوة المختارة من العقول الفلسطينية – ان يخرج برسالة محدودة التأثير .

والكلام في هذا المبدأ قد يتناول وقتا طويلا ولكننا نؤثر الايجاز فيه الى « عناوين » قد تعني بعضا مما نريد تبليغه – امانة وواجبا – .

أن قضية شعب فلسطين – اي قضية الامة العربية كلها ولا فرق في حسابنا بين التعبيرين – هي ملحمة الانحدار والذلة ، وهي ملحمة الامل والبشرى ، وملحمة النصر والفخر والعزة العتيدة .

وما ينبغي ان يحدث – مع هذا – أن تخرج قياسات فنية وادبية تنسجم مع طبيعة هذه المراحل .

والسؤال : اين هذه القياسات الفنية ؟ وبالتالي ما دور المؤتمرين في الدعوة الى مثلها ؟ وما هو دور المؤتمر في ايجاد التطلع لميلادها ، وجعل نفسه ارهاصا لاخراجها حية نابضة ؟

وفي باب هذا التساؤل ، نندرج ايضا الدعوة الى ان يغني الاديب الفلسطيني للمستقبل ، وان يهجر الماضي والغرق في وحله الاسود ، وان يكون القلم بيده مسدسا .. اي سلاحا في نفس مستوى المواصفات التي يطلبها شعب العودة من جندي التحرير ، وان يحاول – ما استطاع – هز الضمير الانساني بلا فجع ، وان يلامس بقصة المأساة عواطف البشر اينما كانوا بلا دموع أو ذلة . وأن يعايش – مع كل هذا – بقلمه قضايا شعبه في المهاجر العربية واينما حل بهم الترحال : في غربة العقل والضمير أو غربة الارض والمهجع . متلما يظهر اشراقة السعي في شبابهم ، واشراقة الصمود في شيوخهم ، واشراقة الصبر والامل في نسائهم .

وثمة قضايا كثيرة يحفل بها الواقع الفلسطيني : حاضرا ينبض بالتحفز ، وثورة تستشرف المستقبل .. فأين المؤتمر العتيد من هذه القضايا ؟ وأين تأثيره فيها وفي سواها ؟

فاذا لم يكن من رسالة المؤتمر مثل هذا التطلع المجيد ، – ولا أخال شعب القضية الفلسطينية عاقرا عن العطاء – فهم اكثر تطلعا من ذلك – فان المؤتمر القادم سيكون وللاسف تجمعا رفيعا يحتفي باللقاء والسلامات – كل سنة وانتم طيبون – وهذا ما لا ينبغي أن يكون لان المؤتمر على الاقل يعقد تحت سماء غزة وفي فيء مظلة التحرير الفلسطينية .

اما القضية الثالثة التي تتعلق بمؤتمر الادباء الفلسطيني القادم فهي « الخطة والهدف » ، وهي قضية « مبدأ » عامة بالنسبة لاي مؤتمر ، وهي قضية عامة وخاصة في آن واحد بالنسبة لمؤتمر الكتاب الفلسطيني :

من حيث العمومية فان اي مؤتمر في العالم لا يقوم الا على تخطيط اعدته « لجنة تحضيرية » او « هيئة مسؤولة » او « لجنة عامة » او شيء اشبه بذلك . ولا يقر الخطة انسان فرد .. قد يكلف انسان فرد بوضع خطة ولكن لجنة مسؤولة هي التي تقر الخطة .. تضيف اليها او تنقص منها ، تلغيها او تعدلها ، تصنع ما تراه مناسبا وملائما مع الغرض الذي قام من أجله المؤتمر .

ومن حيث الخصوصية فان مؤتمر الكتاب الفلسطينيين احوج ما يكون الى خطة والى تخطيط .. ذلك ان المطلوب من المؤتمر شيء اكثر مما يطلب من اي مؤتمر من نوعه ، ولان ظروف القضية التي يعقد المؤتمر في الاساس من اجلها اعسر من كافة القضايا التي تطرح امام امثال مؤتمرنـا .

وحتى لا يقع المؤتمر فيما لا يحب له المؤتمرون انفسهم ، ولا المخلصون من المثقفين الثوريين ، ولا الجموع المؤمنة بقيادة منظمة التحرير ، فانه ينبغي ان يكون في الحساب ان النجاح المطلوب لا يأتي عفو الخاطر ، ولا في لحظات الارتجال ، وانما هو وليد الخطة المرسومة الواعية التي يقرها العقل الجماعي وليس العقل الفردي .

والسؤال مرة ثانية هو : اين المؤتمر من ذلك ؟ هل اعد المسؤولون « تصورا » لما ينبغي أن يحدث ؟ هل كان في وعيهم اننا قد تجاوزنا فكرة اللفلفة والارتجال ؟

اذا كان في الحساب ذلك – ولا نعتقد حتى الان ان غير ذلك وارد في ذهن المشرفين المسؤولين – فاننا نغبط هؤلاء على ما فعلوه ، ونرفع صوتنا بالتحية الطيبة لهم ، ونبلغ من على صفحات هـذا المنبر الملتزم اعجابنا وتقديرنا لما جرى .

واذا كان الامر خلاف ذلك – وهو ما نحب أن نستبعده حتى هذه اللحظة – فاننا نرفع اصبع الاتهام في وجه كل اديب فلسطيني لا يتدارك الامر ، مثلما نرفعه اولا في وجه من لم يحسن التعهد ، ومن لم يحسن حمل الامانة والمسؤولية .

ولسنا بحاجة الى التأكيد بان منظمة التحرير الفلسطينية ، وهي تحفر الطريق وسط اصعب الظروف الانسانية والسياسية تأخذ في حسابها الفعلي طبيعة المرحلة القادمة ، لا بل ان المنظمة – وهي دلالة المستقبل الفلسطيني اكثر منها دلالة الحاضر – لا ترضى ولا ينبغي لها ان ترضى باي تجمع فلسطيني لا يكون له هدف ، ولا تكون له ارادة نافذة ، ولا يكون له سعي وجهد في مسيرة التحرير .

ان منظمة التحرير تدعو الان كافة القدرات العربية الى تكريس كافة المجهودات والامكانات لصالح التحرير – مادة بشرية وقوى سياسية وقوى مادية وعسكرية – وهي بهذا الايمان تشمـل التصرفات المختلفة التي تنبثق عنها ، لانها حرية اكثر من غيرها بان تنهج نهج ادخار القوة الفلسطينية ، وعدم تبديدها فيما لا فائدة فيه .

وعلى هذا فان رعاية « المنظمة » للمؤتمر شيء ينبغـي أن يستوي مع النهج السياسي – وهذا قائم كما وانه ينبغي الا يقاس تصرف اي انسان غير مسؤول بانه تصرف « المنظمة » .

بيروت — أحمد سعيد محمدية

في السوق :

الناس والحب

مجموعة قصصية جديدة

تاليف

محمد ابو المعاطي ابو النجا

منشورات دار الاداب

نقد الابحاث

ـ تتمة المنشور على الصفحة ١٣ ـ

هنا هو الموت ؟ » ثم عبارة اخرى : « هاكم الموت يزحف ويمد قبضته الينا ثم مادبة اعدت للفناء » ثم عبارة ثالثة : الاف يقتلون كل يوم بلا سبب والدنيا بعد ذلك بخير » ! الى اخر هذه العبارات التي تناثرت في الرواية بكثرة والتي تدل ـ فيما نظن ـ على احساس عميق وفاجع في نفس الوقت بمشكلة الموت . وهي ليست مجرد عبارات . ان حادثة السيارة في نهاية الرواية ليست سوى لحن القرار في هذه السيمفونية المؤثرة يلخص ويؤكد ويضغط بشدة على مشكلة الموت . لقد قتل انسان مجهول ـ لعله يرمز الى الانسان بوجه عام ـ قتل نزاء وصدفة . وعندما اغمض انيس زكي عينيه نشب في اعماقه السؤال : « الم يعرف لماذا وكيف قتل ؟ او لماذا وجد ؟ ام انتهى الى الابد ؟ وهل تمضي الحياة كان شيئا لم يكن ؟ » .. كيف يمكننا اذن ان نغفل هذا البعد الاساسي في معالجة الرواية ؟ وما عساها تكون الرواية الفلسفية اذن ان لم تكن تلك التي تتعرض لمثل هذه المشكلات الميتافيزيقية او المصيرية بالنسبة للانسان ؟!

ثم الجانب الاجتماعي النقدي في الرواية الذي يعطيها بعدا معاصرا في نفس الوقت .. تامل هذه الاقوال : « كل قلم يكتب عن الاشتراكية على حين تحلم اكثرية الكاتبين بالاقتناء والاثراء وليالي الانس في المعمورة » ! .. ثم تعليقا على اعلان « رجب » عن عزمه رفع اجره في الفيلم الى خمسة الاف جنيه « انك بذلك شيئت ولاءك للاشتراكية العربية » ! وعندما يسأل انيس زكي « عم عبده » عن المخبرين وهل يراقبون المعلم تاجر الحشيش يجيبه بانهم « يراقبون المفيقين لا المساطيل » ! . الى اخر هذه العبارات التي لا تقوم بمثابة « النكات » التي تريح الجو المأساوي الذي تدور فيه الرواية ولا تقوم بمثابة « الموبيقات » في اللوحة القاتمة .. وانما تشكل بعدا حقيقيا .. بعدا لا يمكن اغفاله .. والا نكون قد غمطنا الرواية حقها في التعبير عن حالات حقيقية واقعية باسلوب فني رفيع ..

ان الرواية ـ كما نتصورها ـ تراجيديا الصراع ضد « العبث » الذي هو نتيجة حتمية للشعور الحاد المقلق بالموت . وبازاء العبث : ماذا يكون موقف الانسان ؟ هنا يجيب الكاتب الكبير في روايته : في الماضي كان الانسان يواجه العبث ويخرج منه بالدين ، وهو يواجهه اليوم فكيف يخرج منه ؟ » .. وهذا هو لب الصراع او لب السؤال الذي يواجهه نجيب محفوظ في روايته كذلك : الدين لم نعد له الصدارة في عالمنا . والعلم ؟ ليس كافيا .. ماذا يصنع الانسان ؟ . انه قد مال في النهاية الى جانب العلم .. وليست قصة القرد الذي هو « اصل المتاعب » .. واصراره على السير في طريق لا نهاية له الا تعبيرا عن هذا الميل ... اليس هذا بعدا ثالثا للرواية ...

ان رواية نجيب محفوظ شديدة الغنى والخصوبة بالافكار التي ربما لم تكن جديدة حتى بالنسبة لنجيب محفوظ نفسه ، ولكنه هنا يزيدها تركيزا وتأكيدا وتكثيفا . ولست اعتقد ان المنهج الصالح لمناقشة مثل هذه الاعمال ان نكتفي بتامل الخطوط العامة التي رسمت بها الشخصيات .. ولا الحكم الخارجي عليها او لها .. وانما يكون بالتعمق في المغزى الحقيقي للعمل ككل . ثم نتوجه من ذلك الى مناقشة كل الجزئيات والتفاصيل . ولست ادري لماذا نخشى تاويل الرموز التي وردت بكثرة في الرواية ؟ وطالما ان الكاتب اصلا قد وضع رموزا كثيرة في روايته فهل ترى الناقد يخطىء في توضيحها طالما انه لا يحملها اكثر مما تحتمل ؟ .. انني ادعي ان كل عبارة وردت في هذا العمل لها وظيفتها الخاصة في الدلالة على مضامين رمزية وايحائية معينة. واظن اننا لا نفي العمل حقه ان نحن اهملناها بدافع الحرص على عدم السقوط او التورط في «المنهج التأويلي» كما دعاه الدكتور القط . والسؤال هو : هل قصد الكاتب الروائي حقا هذا المضمون المعين من عمله ام لا ؟ ولن تجيب على هذا السؤال الا النصوص وحدها .. ومدى «المنطقية» في تفسيرها وتوضيحها وتكشيفها .. ان المنهج التفسيري .. منهج ضروري في مناقشة مثل هذه الاعمال ذات المضامين الفكرية . ولكنه وحده منهج قاصر بالطبع .. فلا بد ان تكمله مناقشة الجانب الفني .. جانب البناء الروائي .. ورسم الشخصيات .. واللغة .. ونسيج الاحداث .. الخ. حينئذ ربما امكن ان نصل الى النظرة المتكاملة التي هي جوهر المنهج النقدي الذي نحتاجه في هذه الايام ..

القاهرة — امير اسكندر

نقد القصص

ـ تتمة المنشور على الصفحة ١٤ ـ

كله . وهذه المسرحية القصيرة عمل جيد من حيث الشكل وان كان يعوزه العمق والنضج الفني . وقد كنت افضل لكاتبها ان يطلق عليها اسم « سارقو الاكفان » بدلا من « الجثة » فذلك اقرب الى موضوعها المحدود الفقير . وربما كان من الافضل ان نحدد في نقاط مركزة بعض مآخذنا عليها .

اولا موضوع المسرحية موضوع وصفي الى حد بعيد ، فهي تصف « حالة » الرعب التي تنتاب اثنين من سارقي الاكفان الذين يعيشون على تلك المهنة فيمضون الى الجثث الميتة حديثا ليجردوها من كفنها ، او بالاحرى حالة الرعب التي سيطرت على احدهما وانتقلت عدواها الى الثاني حيث نكتشف في النهاية انها مجرد حالة رعب طارئة لا اكثر..

ثانيا : في المشهد الاول اوحى لنا الكاتب ان الجثة ستلعب دورا في العمل ولكنها سرعان ما اسفرت عن جثة عادية لا يميزها عن بقية الجثث شيء سوى تعاصرها مع حالة الرعب المشار اليها ، وبذلك خيب المؤلف املنا الذي عللنا به في المشهد الاول .

ثالثا : ان الكاتب اعتمد على الاطالة والتكرار واللغة الانشائية في وصف « الحالة » النفسية دون ان يقدم اي تطور في الشخصيات سوى تلك المفاجأة الاخيرة وهي ان الذي كان يتحرك في القبر هو الفأر وليس الجثة نفسها .

رابعا : بسبب « سكونية » الحدث ، وافتقاره الى المعنى ، جاءت المسرحية باهتة رغم تسلسل الحوار وحيويته ، ورغم البراعة في تصوير حالة الرعب .

***

وفي النهاية اقدم اعتذارا عن الحديث عن القصة الجميلة المترجمة عن الادب الاميركي « ثلج صامت ، ثلج سري » ، لانني لا اعرف شيئا عن مؤلفها من ناحية ، ولا استطيع ان اضعه في مكانه ، ولانني من ناحية اخرى احب ان يكون التركيز اول ما يكون على انتاجنا المحلي . ورغم ذلك فانني استطيع ان اقول بسرعة انها قصة رائعة .

القاهرة — وحيد النقاش